MASTER NEGATIVE
NO. 93-81597-2

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

HARTMANN, EDUARD VON

TITLE:

ETHISCHE STUDIEN

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1898

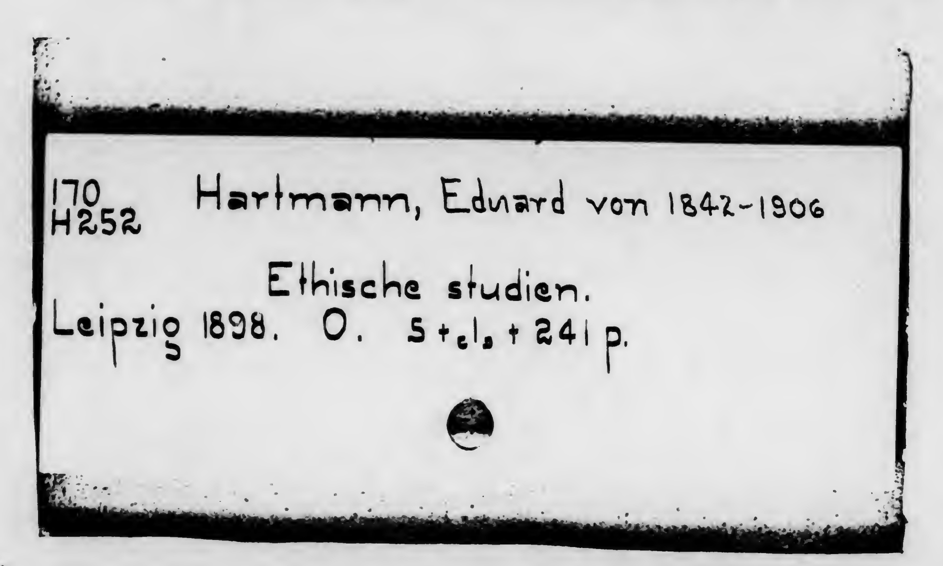
Master Negative #

93-81597-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record


170 H252 Hartmann, Eduard von 1842-1906

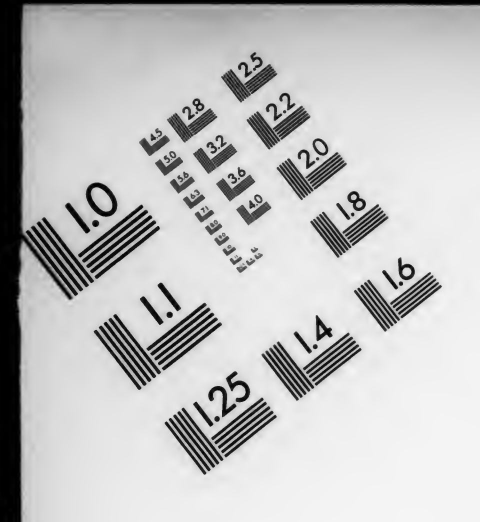
Ethische studien.

Leipzig 1898. O. 5+[1]+241 p.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

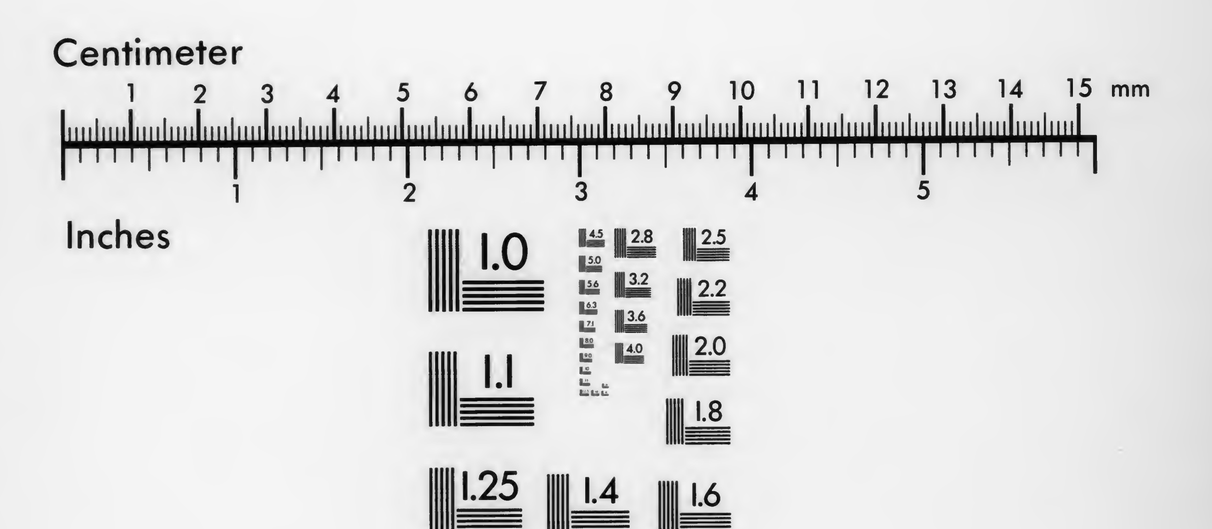
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7-14-93 INITIALS ny
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS INC WOODBRIDGE CT

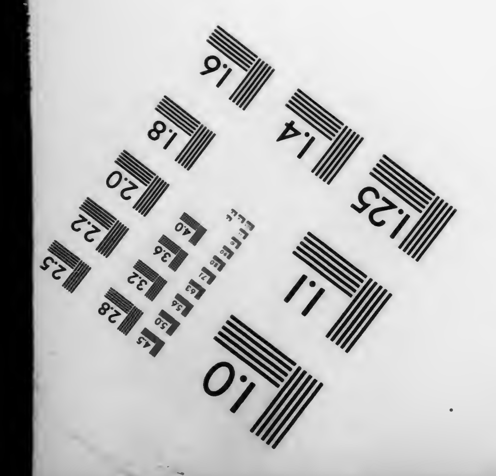


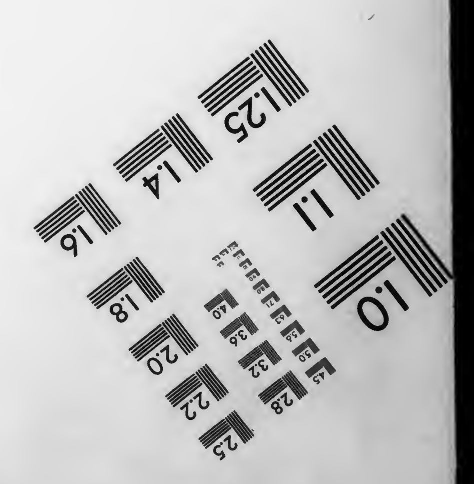


AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

E. v. Hartmann

Ethische Studien



170
H252

170 H252

Columbia University
in the City of New York
Library



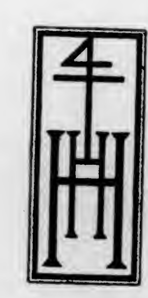
Special Fund
1898
Given anonymously

Ethische Studien.

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

Von

Eduard von Hartmann.



LEIPZIG, 1898.
HERMANN HAACKE,
VERLAGSBUCHHANDLUNG.

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

MAR 4 1899 Stechert 1.99

Vorwort.

Nachfolgende Abhandlungen schliessen sich an meine Werke „Das sittliche Bewusstsein“ und „Religionsphilosophie“ an, erläutern schwierige und wichtige Fragen, suchen die dort gegebenen Lösungen zu vertiefen und sich mit abweichenden Standpunkten kritisch auseinanderzusetzen. Sie sind aber auch für solche Leser, die meine oben genannten Werke nicht kennen, für sich allein vollkommen verständlich. Grade auf ethischem Gebiet hatten meine bisher veröffentlichten Aufsatzsammlungen nur wenige Beiträge herzugebracht*); deshalb schien es wohl angezeigt, diesem wichtigen Gegenstande eine vermehrte Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Der erste Aufsatz stellt den Zusammenhang zwischen Religionsphilosophie und Ethik dar, zeigt, welche Stellung die Sphäre der Sittlichkeit zwischen einer übersittlichen metaphysischen und einer untersittlichen, bloss natürlichen Sphäre einnimmt, und begründet die Berechtigung der Moral für das menschliche Leben, trotzdem sie ein blosser Bewusstseinsreflex von dem Zusammentreffen aussersittlicher Faktoren ist. Sowohl das Problem der Entstehung des Bösen als auch dasjenige der Willensfreiheit erscheinen dabei in modifizierter Beleuchtung.

Der zweite und dritte Aufsatz behandelt die Lehren zweier Schriftsteller, die unter unserer Jugend einen gewissen Einfluss

*) Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart S. 76—141; Phil. Fragen der Gegenwart S. 102—112; Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus S. 64—86, 175—204, 305—309, 327—373.

263048

gewonnen haben und zeitweilig sozusagen Mode geworden sind. Dieser Umstand mag zur Entschuldigung gelten für solche Leser, die eine so ausführliche Erörterung durch den Gegenstand selbst nicht gerechtfertigt finden. Nietzsche verwechselt die untersittliche Sphäre mit der übersittlichen und verkennt die Bedeutung der sittlichen, und Stirner errichtet sein Gebäude auf der unstichhaltigen Voraussetzung, dass das Ich etwas Reales, ja sogar das einzige Reale sei.

Der vierte Aufsatz erörtert die antike Humanität und das Mass von Bedeutung, welches ihr als einem ethischen Bildungsfaktor für die Gegenwart noch zugeschrieben werden kann. Diese Erörterung ist von Wichtigkeit für das Verhältnis der modernen Kultur zum Altertum überhaupt und für die Stellung des Altertums in der modernen Jugenderziehung insbesondere.

Der fünfte Aufsatz behandelt das Verhältnis von sittlicher Heteronomie und Autonomie, das in meinem Werke: „Das sittliche Bewusstsein" noch nicht erschöpfend durchgearbeitet war, wie die in Bezug auf diesen Punkt zu Tage getretenen Missverständnisse und Einwürfe beweisen.

Der sechste Aufsatz liefert eine bisher bei mir vermisste Klarstellung des Wertbegriffs im allgemeinen und seiner Anwendung auf die Lust im besonderen, namentlich die scharf durchgeführte Unterscheidung einerseits zwischen Lustgrösse und Lustwert und andererseits zwischen eudämonistischem und anderweitigem Lustwert. Diese axiologische Untersuchung ist grundlegend sowohl für die eudämonologische Bewertung des Weltprozesses und das Verständnis ihres pessimistischen Ergebnisses als auch für den Unterschied eudämonistischer und ethischer Motivation. In letzterer Hinsicht bereitet also diese Abhandlung auf die folgende vor.

Das Verhältnis von Ethik und Eudämonismus bildet gleichsam den einen Angelpunkt der praktischen Philosophie wie diejenige von Autonomie und Heteronomie den anderen. Die siebente Abhandlung ist demnach das ergänzende Gegenstück der fünften; beide zusammen haben den Erweis zu bringen, dass meine Ethik sowohl der Heteronomie als auch der eudämonistischen Pseudomoral gegenüber den Umkreis einer echten Moral richtig abgegrenzt hat. Von der einen

Seite hat man meiner Ethik vorgeworfen, dass sie die relative Berechtigung des Eudämonismus im menschlichen Leben verkenne und mit solchem naturwidrigen Rigorismus eine praktisch unhaltbare Position gewählt habe, von der anderen Seite, dass sie gerade darum keine echte Ethik sei, weil sie sich auf einen ethisch wertlosen Eudämonismus stütze. Diese entgegengesetzten Vorwürfe deuten schon darauf hin, dass meine Ethik die rechte Mitte zwischen den Extremen getroffen haben dürfte, indem sie einerseits dem Eudämonismus den ihm naturgemäss gebührenden Platz neben und unter dem sittlichen Leben einräumt, andererseits ihre ethischen Prinzipien selbst von Eudämonismus frei hält.

Die letzte Abhandlung schliesst den Kreis dieser Betrachtungen, indem sie sich zur Religionsphilosophie als dem letzten Abschluss der Ethik zurückwendet, wie die erste versucht hat, von der Religionsphilosophie aus der Ethik eine metaphysische Grundlage zu bereiten. Sie giebt in Form von 68 Thesen eine kurzgefasste Übersicht der Hauptpunkte meiner Religionsphilosophie und ihres Verhältnisses zur christlichen Religion.

Gerade in unserer Zeit, wo alle bisher gültigen sittlichen Massstäbe in Frage gestellt werden, erscheint es nicht bloss in theoretischer, sondern auch in praktischer Hinsicht wichtig, die Berechtigung solcher Umsturzgelüste zu prüfen und die Grundlagen der menschlichen Sittlichkeit neu zu untersuchen, um sie womöglich unerschütterlich sicher zu stellen. Mögen die folgenden Blätter zu dieser Aufgabe beitragen.

Berlin-Lichterfelde im Januar 1898.

Eduard von Hartmann.

Inhalt.


COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

I. Unterhalb und oberhalb von gut und böse.

I. Die drei exklusiven Standpunkte.

Man begegnet einer dreifachen Stellung der Menschen zur Sittlichkeit. Die erste Stellungnahme bekämpft der Begriff einer über die Natur erhabenen Sittlichkeit als eine trügerische Einbildung und ein selbstverfertigtes Schreckbild, und setzt an seine Stelle entweder den pseudomoralischen Ersatz einer auf das eigne Wohl bedachten weitschauenden Klugheit oder das selbstherrliche Belieben des keinem Gesetze unterworfenen Ich. Die zweite Stellungnahme verabsolutiert das Sittliche, sieht in ihm den alleinigen Zweck und Rechtfertigungsgrund des Lebens und der Welt, leugnet die Möglichkeit eines über den sittlichen hinausgehenden Gesichtspunktes und begreift demgemäss auch das Leben Gottes unter sittlichen Kategorien. Die dritte Stellungnahme betrachtet den von Gott auserwählten, wiedergeborenen, mit Gott in Willenseinheit getretenen Menschen als einen über die sittliche Sphäre Hinausgehobenen, dessen Gesetzesfreiheit nun nicht mehr eine anarchische, sondern eine durch den Stand der Gnade geheiligte und durch die Übereinstimmung mit Gott getragene ist. Man kann die drei Standpunkte als Naturalismus, Moralismus und Supramoralismus bezeichnen, insofern der erste sich ausschliesslich auf die natürliche, der zweite ausschliesslich auf die sittliche, der dritte ausschliesslich auf die übersittliche Sphäre stützt. Der erste, naturalistische Standpunkt lässt weder eine sittliche noch eine übersittliche Sphäre gelten, sondern nur

eine natürliche, die unter Umständen den Schein der Sittlichkeit hervorbringt. Der zweite, moralistische, betrachtet die natürliche Sphäre als die untersittliche, die von der Sittlichkeit zu überwinden ist. Der dritte, supramoralistische Standpunkt, kennt sowohl eine untersittliche und sittliche als auch eine übersittliche Sphäre und sieht nicht schon in der sittlichen, sondern erst in der übersittlichen Sphäre den Zweck und Rechtfertigungsgrund der Welt und die eigentliche Heimat des seine Bestimmung erfüllenden Menschen. Wie der zweite, moralistische Standpunkt der natürlichen Motivationsweise für das Tierreich und die noch nicht zu sittlicher Reife gelangten Menschen eine gewisse relative Berechtigung als Durchgangspunkt einräumt, so der dritte supramoralistische Standpunkt der Motivation nach sittlichen Massstäben für den zwar zur sittlichen Mündigkeit gelangten aber noch nicht in den Stand der Gnade eingetretenen Menschen.

Für den ersten, naturalistischen Standpunkt ist das Sittengesetz nur ein heteronomes, von Menschen dem Menschen auferlegtes Gesetz; sobald der Mensch dies erkennt, sich auf seine souveräne Natur besinnt und die ihm auferlegten Fesseln zerbricht, steht er jenseits von gut und böse und lässt diese Chimären und Fiktionen in ihrem wesenlosen Scheine zu seinen Füssen liegen. Für den zweiten, moralistischen Standpunkt giebt es kein Jenseits von gut und böse, ausser im Sinne des unterhalb beider belegenen bloss Natürlichen; die titanische Überhebung über die sittliche Sphäre ist hier recht eigentlich das radikal Böse, der Kampf gegen das Sittengesetz selbst. Für den dritten, supramoralistischen Standpunkt giebt es allerdings ein Jenseits von gut und böse, aber es ist nur den Auserwählten und Wiedergeborenen vorbehalten; für die übrigen bleibt das Sittengesetz bestehen, um dessen Erfüllung sie sich freilich vergeblich abmühen, da sie doch alle verworfen sind. Indessen giebt es Grade der Verworfenheit, und das grundsätzliche sich Aufbäumen eines Nichtwiedergeborenen gegen das Sittengesetz überhaupt dürfte sicherlich ein Merkmal des höchsten Grades der Verworfenheit sein.

Der erste, naturalistische Standpunkt hat darin recht, dass er die Verbindlichkeit eines von aussen auferlegten Sittengesetzes bestreitet und eine Selbstbestimmung von innen heraus

fordert; aber er hat unrecht, wenn er keine andere Selbstbestimmung des Willens als die natürliche nach dem Massstabe des grösstmöglichen Eigenwohls kennt und die Möglichkeit einer echt sittlichen Autonomie leugnet. Er hat recht, wenn er verlangt, dass in einem Naturwesen, wie der Mensch doch ist, auch alles natürlich zugehen müsse, also auch die etwa erreichbare Sittlichkeit nur mit natürlichen Mitteln auf dem Wege natürlicher Motivation erreicht werden könne; aber er hat unrecht, wenn er den Begriff des Natürlichen so eng fasst, dass derselbe antiegoistische Triebfedern und uneigennützige Motive ausschliesst, und wenn er verkennt, dass die teleologisch geleitete Natur vermittelst der Ausbildung von sozialen und sittlichen Triebfedern sich selbst über sich erhebt in eine Sphäre, die nur noch in ihren Mitteln aber nicht mehr in ihren Zielen natürlich ist. Er hat recht, wenn er die Unentbehrlichkeit des mechanisch gesetzmässigen Motivationsprozesses auch bei dem zustande kommen der edelsten Handlungen betont, aber unrecht, wenn er die antiegoistische, echt sittliche Gesinnung übersieht, die sich der natürlichen Triebfedern, sowohl der egoistischen wie der sozialen, in diesem Motivationsprozess als eines Vorspanns für ihre Ziele bedient.

Der zweite, moralistische Standpunkt ist seinem inneren Wesen nach autonom; wo er noch heteronom erscheint, da hat er sich noch nicht auf sein wahres Wesen besonnen und legt die Forderungen seines unbewusst autonomen sittlichen Bewusstseins einer heteronomen Autorität in den Mund. Mindestens der Gesetzgeber hat autonom seine Gesetze gegeben, sofern er sich selber ihnen mit unterordnet; das Volk, dem er sie auferlegt, empfängt sie scheinbar als heteronome Gesetze, würde sie aber gar nicht sich auferlegen lassen, wenn sie nicht in der Hauptsache dem Inhalt seines unbewusst autonomen sittlichen Bewusstseins entsprächen. Der Konflikt zwischen Heteronomie und Autonomie tritt erst dann hervor, wenn eine durch Überlieferung und Alter geheiligte Heteronomie aufhört, dem fortschreitenden autonom-sittlichen Bewusstsein eines Volkes gemäss zu sein. Dann siegt aber auch allemal schliesslich die Autonomie, indem unwillkürlich nur derjenige Teil des heteronomen Gesetzes lebendig in Kraft bleibt, der immer von neuem die autonome Sanktion empfängt, bis endlich die Hülle der

Heteronomie sinkt und das autonome sittliche Bewusstsein sich selbst als solches erkennt. Wo das sittlich Gute und Böse überlieferungsmässig auf das heteronome Gesetz bezogen wird, da mag das mit ihm kollidierende autonom-sittliche Bewusstsein den Anspruch erheben, mit seiner reineren und höheren Sittlichkeit jenseits von gut und böse im herkömmlichen Sinne zu stehen; aber es wird dann zugleich behaupten, innerhalb desjenigen Kreises höherer Begriffe von gut und böse zu stehen, unterhalb deren die heteronome Auffassung stecken geblieben ist.

Solcher Kampf einer neuen Moral gegen die alte kann, solange er vorwiegend negativ und polemisch geführt wird, mit dem Kampf des natürlichen Standpunkts gegen den sittlichen verwechselt werden; aber sobald er zu positiver Entfaltung seiner Ziele genötigt wird, hört die Möglichkeit dieser Verwechselung auf. Ebenso kann das autonom-sittliche Bewusstsein im Kampf mit der überlieferten Heteronomie zur Verwechselung mit dem dritten übersittlichen Standpunkt Anlass geben, wenn in der Autonomie des Gewissens zugleich die Wesenseinheit mit Gott und die göttliche Immanenz betont wird: aber es besteht der Unterschied fort, dass sowohl das Sittengesetz im autonomen Sinne als auch die natürlichen Vermittelungen und mechanischen Gesetze des Motivationsprozesses erhalten bleiben, die im Gnadenstande überwunden und übersprungen werden sollen.

Verstehen wir den moralistischen Standpunkt nun in dem so erläuterten Sinne eines autonom-sittlichen Bewusstseins, so hat er darin recht, dass er, wenn auch nicht in seinen Mitteln, so doch in seinem Quellpunkt (der echt sittlichen, d. h. uneigennützigen Gesinnung) und seinen Zielen (der uneigennützigen sittlichen Lebensführung) die bloss natürliche Sphäre überragt, die objektiven Zwecke des Weltprozesses subjektiv zu Gesetzen umprägt, und in dem so selbstgeschaffenen Sittengesetz die unbedingt verbindliche Norm auch der eigenen Lebensführung und den nächsten Daseinszweck der Menschheit überhaupt anerkennt. Er hat recht, dass es keine Ausnahmemenschen geben kann, die durch Ausnahmezustände übernatürlicher Begnadung von dem Prozess der sittlichen Selbstgesetzgebung und von der Pflicht der sittlichen Selbstbestimmung dispensiert wären, dass dieser Prozess das Letzte und Höchste ist, wozu der Mensch es praktisch bringen kann, dass er die unentbehrliche Form ist, in welcher alles thätige individuelle Geistesleben sich vollziehen muss und in welcher alle wahrhaft wertvollen Leistungen hervorgebracht werden.

Aber unrecht hat dieser Standpunkt dennoch, wenn er die sittliche Sphäre, weil der Mensch als solcher über sie nicht hinaus kann, für das schlechthin Höchste hält, wenn er ihre Unentbehrlichkeit als Mittel im Weltprozess zum Selbstzweck steigert und ihren mittelbaren teleologischen Wert zu einem unmittelbaren umdeutet. Unrecht hat er, wenn er dasjenige, was nur auf Grund einer natürlichen Basis und im Gebiete der Wechselwirkung beschränkter Individualgeister einen Sinn hat, auf naturfreie Geister ohne Wechselwirkung mit anderen, wenn er es insbesondere auf den absoluten Geist oder Gott überträgt. Unrecht hat er endlich, wenn er die übersittliche geistige Sphäre darum leugnet, weil die Menschen als solche praktisch in die sittliche Sphäre gebannt sind, wenn er das teleologische Verhältnis aller Sittlichkeit als eines Mittels zu schlechthin übersittlichen Zwecken verkennt und das Hineinscheinen dieser übersittlichen Sphäre in das menschliche Geistesleben in Kunst, Wissenschaft und Religion übersieht.

Der dritte, supramoralistische Standpunkt hat darin recht, dass er den Bestand dieser übersittlichen Sphäre und ihre teleologische Überlegenheit zur Geltung zu bringen sucht, dass er die sittliche Sphäre zu einem blossen Mittel für höhere, übersittliche Zwecke herabsetzt, dass er die sittliche Weltordnung bloss als einen untergeordneten Ausschnitt der göttlichen Weltordnung betrachtet, und dass er an keine wahre Besserung des Charakters glaubt, die nicht in der Heiligung der Gesinnung ihre Wurzel hätte. Aber er hat wiederum darin unrecht, dass er den Menschen auch in seiner praktischen Bethätigung über die sittliche Sphäre hinausheben, vom Sittengesetz emancipieren und auf einen übersittlichen Boden stellen will, dass er die Unentbehrlichkeit und Unüberwindlichkeit der sittlichen Weltordnung für die Menschheit und die Wertlosigkeit und innere Unwahrheit einer angeblichen Heiligung ohne Bewährung durch Besserung verkennt.

Wenn der Mensch erst einmal aufhört, gegen die Versuchung zum Bösen beständig auf der Hut zu sein, seine Ent-

schliessungen am Massstab des Sittlichen zu prüfen, und sich immer neu das Gewissen zu schärfen, dann gleitet er gar bald hinab auf ein Niveau, wo er der Versuchung erliegt. Nichts ist gefährlicher für die sittliche Haltung als die Einbildung, über das Gute erhaben und gegen das Böse gefeit zu sein; wenn auch die guten Gewohnheiten noch eine Zeit lang anhalten mögen, so müssen doch mit der Zeit die natürlichen Triebfedern unweigerlich zur Herrschaft gelangen. Das Ergebnis ist dann bei dem geistlich Hochmütigen dasselbe wie bei dem natürlich Hochmütigen; die gesetzverachtende souveräne Willkür zeitigt bei beiden die gleichen Folgen, nur dass der eine glaubt, im Stande der Gnade zu stehen, der andere nicht, dass der eine sich auf den vermeintlich in ihm wirksamen Willen Gottes, der andere sich auf seinen selbstherrlichen Eigenwillen als Naturprodukt beruft.

Der auf seine Erwählung Bauende mag noch so sicher sein, dass er aus dem einmal erreichten Stande der Gnade nicht wieder herausfallen könne und dass ihm alles, was er thut, zum Heile gereichen müsse; dennoch wird er keine Sicherheit dagegen finden, dass seine Gewissheit des Gnadenstandes nicht bloss eine eingebildete sei, wenn er nicht ein Merkmal kennt, an dem er die Früchte des Geistes von den Früchten des natürlichen Menschen unterscheidet, und dieses Merkmal kann doch nichts anderes als das sittlich Gute sein, wie sein Gewissen, d. h. die Resultante aller Komponenten seines sittlichen Bewusstseins, es ihn lehrt. Der Mystiker mag noch so sehr davon durchdrungen sein, dass er in Wesenseinheit mit Gott stehe und diese Einheit in gehobenen Stunden anschaulich zu geniessen verstehe; dennoch wird er nicht anzugeben vermögen, in wiefern seine thatsächliche Wesenseinheit mit Gott eine andere oder intensivere sei als die irgend welches Mitmenschen. dem er eine Immunität gegen das Böse keineswegs zugesteht, Die thatsächliche Wesenseinheit mit Gott kommt entweder allen seinen Geschöpfen oder keinem zu; die unmittelbare Willenseinheit mit Gott ist also jedenfalls von dem Bestande der Wesenseinheit direkt unabhängig. Das Bewusstsein der eigenen Wesenseinheit mit Gott mag mächtig dazu beitragen, zur unmittelbaren Willenseinheit anzuspornen, oder die ontologische Identität zur teleologischen zu vertiefen; aber was Gottes Wille sei, und wodurch man seinen Zwecken am besten diene, darüber lehrt die mystische Anschauung der Wesenseinheit gar nichts, das ist vielmehr doch wieder nur aus dem sittlichen Bewusstsein und seiner autonomen Gesetzgebung zu entnehmen. —

Wie mit der Sittlichkeit im allgemeinen, so verhält es sich auch mit dem Problem der Verantwortlichkeit im besonderen, in welchem das sittliche Bewusstsein seine konzentrierteste Zuspitzung gewinnt. Der naturalistische Standpunkt muss konsequenter Weise jede Verantwortlichkeit leugnen, weil alles Wollen rein natürlich determiniert ist. Der moralistische Standpunkt muss die Verantwortlichkeit verabsolutieren und darf keine Grenze für dieselbe gelten lassen, weshalb er sich die absolute Freiheit der Entschliessung nicht rauben lassen will, die er nur in einer indeterministischen Willensfreiheit verwirklicht zu finden hoffen kann. Der supramoralistische Standpunkt lässt wiederum die Verantwortlichkeit des Menschen verschwinden, aber nicht in der natürlichen Determination unter-, sondern in einer mystischen Freiheit Gottes aufgehen; er wirft die Verantwortlichkeit des Menschen auf den Gott zurück, der in ihm will und aus ihm handelt. Im ersten Standpunkt ist der Mensch natürlich-unfrei wie jedes Naturprodukt, im zweiten zwar übernatürlich-frei, aber autonom-sittlich gebunden, im dritten ist er übernatürlich- und sittlich-frei, d. h. er steht in der Freiheit der Kinder Gottes sowohl gegen die natürliche wie gegen die sittliche Sphäre, während er an sich selbst und Gott gegenüber schlechthin unfrei als willenloses göttliches Werkzeug ist. Auf dem ersten Standpunkt waltet bloss naturgesetzlicher Determinismus im Sinne eines selbstlosen und zwecklosen Mechanismus, auf dem zweiten reiner Indeterminismus, auf dem dritten völliger Fatalismus.

Der naturalistische Standpunkt hat darin recht, dass er den Indeterminismus ebenso verwirft, wie den Fatalismus, den einen, weil er an Stelle der Begründung und Berechenbarkeit den sinnlosen Zufall einer grundlosen Freiheit setzt, den andern, weil er die Vermittelung der ursächlichen Determination überspringt und alle Ergebnisse des Geschehens in unverständlich mystischer Weise unmittelbar auf den Willen Gottes zurückbezieht. Aber er hat darin unrecht, dass er den Determinismus als einen bloss mechanischen ansieht, anstatt ihn als einen

letzten Endes logischen zu begreifen, welcher sowohl die Kausalität als auch die Teleologie als seine zusammengehörigen Seiten unter sich befasst und in sich schliesst. Deshalb wird dieser Standpunkt auch überall da inkonsequent, wo er der subjektiven Zwecksetzung der Individuen, wenn auch nur nach dem Prinzip des Eigenwohls, irgend welchen Spielraum innerhalb des Mechanismus einräumt, und auf Grund solcher eine pseudomoralische Verantwortlichkeit in Bezug auf die Wahrung oder Verletzung des Eigeninteresses konstruiert. Folgerichtig dürfte aus dem mechanischen Spiel der cerebralen Molekularbewegungen oder der ihnen entsprechenden psychischen Elementarfunktionen nie etwas anderes hervorgehen, als höchstens der subjektive Schein einer individuellen Zweckthätigkeit, der aber keine Verantwortlichkeit vor dem Forum des Eigeninteresses begründen kann, weil er ein blosser Schein ist und vor der wissenschaftlich eindringenden Analyse sich auflöst.

Der moralistische Standpunkt hat darin recht, dass er die sittliche Verantwortlichkeit zu dem Angelpunkt des menschlichen Lebens macht, dass er den rein mechanischen Determinismus der kausalen Naturgesetzlichkeit als unzulänglich und gefährlich verwirft, und den Fatalismus der naturfreien Gottesmarionetten als den Tod der Sittlichkeit bekämpft. Aber er hat unrecht darin, dass er die Verantwortlichkeit zu einer unbedingten uneingeschränkten überspannt und sie zu dem Behuf auf den haltlosen Untergrund der indeterministischen Willensfreiheit zu stellen sucht. Wie es auf intellektuellem Gebiet eine Grenze der Zurechnungsfähigkeit giebt, so giebt es auf sittlichen Gebiet eine Grenze der Verantwortlichkeit; aber ihre Lage entzieht sich jedem menschlichen Auge, und darf deshalb niemals dazu missbraucht werden, die strafrechtliche Verantwortlichkeit in Zweifel zu ziehen, die lediglich von der intellektuellen Zurechnungsfähigkeit abhängt. Anders als der Strafrichter hat der Sittenrichter zu urteilen, der eben wegen der Unerkennbarkeit und stetigen Verschiebbarkeit der Verantwortlichkeitsgrenze so milde über andere, wie streng über sich selbst urteilen wird.*) Die Hauptaufgabe der sittlichen Erziehung anderer sowie der sittlichen Selbstzucht besteht darin, die sittliche Verantwortlichkeitsgrenze zu heben; diese Aufgabe fällt aber weg, wenn die Verantwortlichkeit unbegrenzt und absolut ist, und sie wird unlösbar, wenn die indeterministische Willensfreiheit der Determination des Willens durch geeignete Motive den Boden entzieht.

*) Vergl. „Das sittliche Bewusstsein", 2. Aufl. S. 354—359 (1. Aufl. S. 436—441).

Der supramoralistische Standpunkt endlich hat recht darin, dass die teleologische Willenseinheit des Menschen mit Gott auf dem Grunde der ontologischen Wesenseinheit beider ruht und in der metaphysischen Funktionseinheit beider begründet ist, dass das Fünklein der sittlichen Gesinnung, von dem die ganze sittliche Selbst-Determination ausgeht, nur die dem Menschen zugekehrte Seite der göttlichen Gnade ist, und dass ohne diese Immanenz sowohl des göttlichen Wesens als auch der göttlichen Thätigkeit im Menschen niemals eine unmittelbare Willenseinheit zwischen beiden, niemals eine Identität der göttlichen und menschlichen Zwecksetzung zu stande kommen könnte. Er hat also recht, wenn er den Grund für die Möglichkeit einer sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen in Gott und seiner Immanenz sucht; aber er hat unrecht, wenn er die menschliche Verantwortlichkeit in ihrem göttlichen Grunde aufgehen lässt, wenn er sie auf Gott zurückwirft und damit die Verantwortlichkeit des Menschen als solchen aufhebt. Er hat unrecht, wenn er die natürlichen Vermittelungen übersieht, durch welche die sittliche Gesinnung zur Selbstdetermination des Willens erst befähigt wird, die sittliche Selbstzucht als überflüssig beiseite schiebt und alles Wollen des Menschen als ein unmittelbar mit dem Willen Gottes in teleologischer Einheit stehendes, weil unmittelbar von Gott gesetztes auffasst.

Gott als absolutem Subjekt eine sittliche Verantwortlichkeit zuzuschreiben, ist lediglich ein Irrtum des zweiten Standpunktes, der Gott mit dem menschlich höchsten Massstabe messen zu dürfen wähnt; dieser Irrtum darf am wenigsten auf dem dritten Standpunkte festgehalten werden, der ja sogar den vollendeten d. h. gottinnigen Menschen über den Sittlichkeitsmassstab erheben zu können glaubt. Ist aber für den dritten Standpunkt der Begriff der Verantwortlichkeit auf Gott nicht anwendbar, so hört dieser Begriff ganz auf, eine Wahrheit zu besitzen, sowohl beim Menschen als auch bei Gott. Man kann dann nicht eigentlich mehr sagen, dass der Mensch seine Verantwortlichkeit auf Gott zurückwirft, sondern vielmehr, dass er die Unver-

antwortlichkeit Gottes auch sich als Menschen anmasst. Damit enthüllt sich der Grundfehler des supramoralistischen Standpunkts; die Überspannung der substantiellen Identität von Gott und Mensch zur existentiellen, und die Folge davon ist die über den Menschen hereinbrechende sittliche Haltlosigkeit, das zu Falle kommen des geistlichen Hochmuts und sein Herabsinken in die untersittliche Sphäre. —

Wenn nur auf dem zweiten Standpunkt, aber nicht auf dem ersten und dritten von gut und böse im eigentlichen Sinne die Rede sein kann, so verliert auch die Frage nach dem Ursprung von gut und böse auf dem ersten und dritten Standpunkt ihre Bedeutung, während sie auf dem zweiten wegen der Ursprünglichkeit des Guten und Bösen eine falsch gestellte Frage ist.

Auf dem naturalistischen Standpunkt giebt es kein objektiv Gutes und Böses, sondern nur ein subjektiv Gutes und Böses, sofern es diesem beschränkten Individuum als Gut oder Übel erscheint. Die Frage nach dem Ursprung von gut und böse wandelt sich hier in die Frage um, wie das subjektiv Angenehme und Unangenehme dazu kommt, den falschen Schein von gut und böse im Bewusstsein hervorzurufen. Die Antwort liegt darin, dass das unmittelbar Unangenehme, aber in seinen indirekten Folgen Nützliche, gut, das unmittelbar Angenehme, aber in seinen indirekten Folgen Schädliche, böse genannt wird; das erstere entspricht, das letztere widerspricht den allgemeinen aus der Erfahrung abstrahierten Klugheitsregeln eines weitblickenden Egoismus, und diese Klugheitsregeln erscheinen als moralische Gesetze nur insofern, als ihre eudämonistische Begründung dem Bewusstsein nicht zugleich mit der Regel gegenwärtig ist.

Auf dem moralistischen Standpunkt ist das Sittengesetz absolut und eine ewige Wahrheit ohne Entstehung; das Gute und Böse sind die ewigen Grundpfeiler des Weltbaus, auf denen alles ruht, die aber selbst nicht auf etwas anderem gegründet, sondern ursprünglich im Sinne der Ursprungslosigkeit sind. Die Götter sind selber entweder gut oder böse, und können als ersteres wohl Wächter aber nicht Schöpfer des Sittengesetzes sein. Wo Gott durch seinen Willen bestimmt, was gut und was böse sein soll, da ist bereits der zweite Standpunkt ver-

lassen und der Übergang zum dritten, zu einem an sich übersittlichen metaphysischen Urwesen vollzogen. Dem zweiten Standpunkt ist es wesentlich, die Kategorien des Guten und Bösen auch in die metaphysische, überweltliche Sphäre hineinzutragen, und ihren Konflikt als einen Kampf eines guten Gottes mit einem bösen anzuschauen. Da das Gute vom sittlichen Bewusstsein als zum Siege über das Böse bestimmt betrachtet wird, so muss auch der gute Gott der höhere und mächtigere sein, so dass der böse Gott als Teufel zu einem dienenden Geiste jenes herabsinken kann. Wenn aber das Böse aufhört, als metaphysisches Wesen personifiziert zu werden, so gerät allemal auch die analoge Personifikation des Guten in Gefahr, d. h. der Glaube an Gott als guten Gott schwindet mit dem Teufelsglauben, wenn nicht der Gottesglaube durch die Umwandlung des guten Gottes in einen übersittlichen gerettet wird. Das Gute kann nicht ein ewiges metaphysisches Prinzip sein, wenn seinem Gegenteil dieser Rang abgesprochen wird; wenn das Böse nur zufällig aus einem grundlosen Missbrauch der indeterministischen Willensfreiheit des Menschen in der Sphäre der Individuation entspringt, dann kann das Gute nicht als ursprungslos über der Sphäre der Individuation gesucht werden.

Auf dem supramoralistischen Standpunkt wird mit dieser Folgerung Ernst gemacht. Nun steht Gott jenseits von böse und gut; des Menschen Thun heisst nur gut, sofern es sich in Einheit mit seinem Willen befindet, heisst böse, sofern es sich im Widerspruch mit ihm befindet. Aber auf diesem Standpunkt ist nicht mehr zu begreifen, wie sich ein menschlicher Wille im Widerspruch mit dem göttlichen befinden könne; diese Annahme ist bloss ein stehen gebliebener inkonsequenter Rest des zweiten Standpunkts, aus dem der dritte sich entwickelt hat. In der That sind die Verworfenen so, wie sie sind, doch nur deshalb, weil sie von Gott zur Verdammnis prädestiniert sind, ebensogut wie die Erwählten so, wie sie sind, nur deshalb sind, weil sie zur Gnade vorausbestimmt sind. Beide handeln, wie sie müssen, und erfahren nur, was ihnen von Gott beschieden ist; beide handeln mithin so, wie Gott gewollt hat, dass sie handeln sollen. Dass man die eine Art zu handeln gut, die andere böse nennt, kommt nur daher, weil durch Gottes Willen mit der einen die ewige Seligkeit, mit der

anderen die Verdammnis verknüpft ist; an sich sind sie beide darin ganz gleich, dass sie Gottes Willen verwirklichen, oder mit seinem konkreten Wollen und seinen bestimmten Zwecken im Einklang sind. Dass man die Namen nicht vertauschen zu können meint, ist nur eine Reminiscenz aus dem ersten Standpunkt, die es verwehrt, das Wort gut mit dem Schaden und das Wort böse mit dem Nutzen zu verknüpfen. Der dritte Standpunkt fällt auch in dieser Hinsicht in den ersten zurück, indem er die mit angenehmen jenseitigen Folgen verbundene Handlungsweise gut, die gegenteilige böse nennt, während beide in demselben Masse dort gottbestimmt wie hier naturbestimmt sind. —

In der Religion entspricht dem ersten Standpunkt die Naturreligion oder der religiöse Naturalismus. Die Naturmächte werden lediglich darum als Götter verehrt, weil und so lange der Mensch hofft, sie durch diese Verehrung für seine egoistischen Wünsche günstig stimmen, ihren Zorn abwenden und Vorteile aus ihnen für sich herausschlagen zu können. Deshalb ist der Kultus auf diesem Standpunkte wesentlich Theurgie. Sobald der Mensch aufhört, an die Möglichkeit einer theurgischen Beeinflussung der Naturmächte zu glauben, hört er auch auf, sich religiös zu ihnen zu verhalten und wird, sofern er auf dem ersten Standpunkt verharrt, irreligiös.

Auf dem moralistischen Standpunkt werden die Götter ethisiert, also auch, soweit als hierfür nötig, vergeistigt. Der ethische Polytheismus und Monotheismus entwickelt sich, und der Kampf der guten und bösen Götter tritt in Aktion; die guten Götter werden zu Hütern des Sittengesetzes, die bösen zu widerwilligen Förderern desselben als Versucher und Strafvollstrecker. Der gute Gott wird höchstes sittliches Vorbild, sei es in Gestalt übermenschlicher sittlicher Heiligkeit (Gottvater), sei es in Gestalt menschlicher Sündlosigkeit und Tugend (Gottsohn). Der sittliche Charakter der Gottheiten darf auf diesem Standpunkte nicht fehlen oder verwischt werden; wohl aber können die Götter als persönliche Wesen hinwegfallen, sofern die grundlos ursprüngliche sittliche Weltordnung selbst an die Stelle der Gottheit tritt. Dies kann geschehen entweder durch Hypostasierung der Beziehung von Schicksal und Schuld oder Verdienst in der Reihe der individuellen Lebensläufe, wie

es in der indischen Karmalehre der Fall ist, oder aber durch Hypostasierung des Sittengesetzes im Sinne des kategorischen Imperativs der Pflicht, wie es in Fichtes erstem System der Fall ist. In beiden Fällen reduziert sich die Religion praktisch auf ein Hilfsmittel der Moralität, deren Hebung und Förderung ihren eigentlichen und einzigen Daseinszweck ausmacht.

Auf dem supramoralistischen Standpunkt versinkt der Mensch als Werkzeug ohne Eigenwillen in den Abgrund der übersittlichen Gottheit, die hier ebensowohl persönlich als unpersönlich gedacht werden kann, wenn sie nur geistig genug bleibt, um einen Willen zu haben. Der Fatalismus und die absolute Immanenz dieses Standpunkts lässt sich allerdings mit dem Theismus einer übersittlichen Gottheit weniger leicht vereinigen als mit dem abstrakt-monistischen Pantheismus, der alle Individualität zu einem blossen Schein herabsetzt. Der praktische Zweck der Religion ist hier nicht mehr ein moralischer da ja der Mensch als gottinniger sich über die sittliche Sphäre hinausgehoben wähnt, sondern ebenso wie auf dem natürlichen Standpunkt ein egoistischer: der Mensch will ganz in Gott aufgehen, um als Mensch die göttliche Seligkeit ganz zu geniessen. Diesem Zweck gemäss gestaltet die Religion sich zur mystischen Schwärmerei, und der religiöse Kultus führt gar leicht in den Sumpf untersittlicher und unsittlicher Orgiastik zurück, da ja dem Reinen alles rein und nichts verboten ist, wozu der Geist, oder auch die als Geist maskierte Natur ihn treibt. —

In der Kunst entspricht dem ersten Standpunkt der künstlerische Naturalismus, der in Ermangelung anderer Götter die Natur samt aller ihr anhaftenden Zufälligkeit und Hässlichkeit als Götzen anbetet. Dieser Standpunkt verkennt gar leicht, dass auch in der Natur der Trieb zum Schönen waltet und und überall in dem Masse zur Entfaltung gelangt, als nicht Hemmnisse anderer Art es verhindern; er glaubt als Kunstvorbild nicht die Natur, wie sie in ästhetischer Hinsicht eigentlich sein möchte, sondern wie sie gerade ist, nehmen zu sollen. Ja er fürchtet wohl gar den Vorwurf, die Natur in unwahrer Weise zu verschönern, so sehr, dass er, um ihm zu entgehen, mit Vorliebe das Hässliche und Widrige in der Natur nachahmt, und damit den Gipfel künstlerischer Wahrheit und Natürlichkeit errungen zu haben glaubt.

Der moralistische Standpunkt meistert das Naturvorbild unbarmherzig, aber nicht im Sinne der Ideale, nach denen die Natur selbst bestrebt ist sich zu entfalten, sondern nach dem Massstab moralischer Forderungen, denen die Natur sich wohl oder übel fügen soll. Weil er die sittlichen Kategorien für absolut hält, wendet er sie auch auf den ästhetischen Schein an, innerhalb dessen sie nur eine beschränkte, mittelbare und sekundäre Bedeutung haben. Dadurch ertötet er die Selbstherrlichkeit und Selbstzwecklichkeit des Schönen und schnürt die künstlerische Freiheit in die moralische Zwangsjacke ein. Die Kunst soll nun bloss darin ihren Wert haben, dass sie als moralisches Bildungsmittel dient und sittliche Aufgaben fördert; eine so eingeschränkte Kunst aber erstarrt und vertrocknet unweigerlich, und was noch von ihr übrig bleibt, das ist keine reine Kunst mehr, weil es realen ausserästhetischen Wirkungen nachjagt, weil es reale sittliche Gefühle statt ästhetischer Scheingefühle zu erregen bemüht ist.

Der supramoralistische Standpunkt macht die Kunst allerdings frei von dem Dienst der Moral, aber nur, um sie auch von der Natürlichkeit und Sinnlichkeit loszureissen. Das wahrhaft Schöne wird hier in eine übersinnliche Sphäre abstrakter Idealität entrückt; die Schönheit des Sinnesscheins sinkt zu einer abgeleiteten Schönheit aus zweiter Hand herab, und die Kunst, die sich allein mit diesem matten Abglanz des Urschönen beschäftigt wird zu einer untergeordneten Vorhalle des Tempels erniedrigt. Das Heiligtum des wahrhaft Schönen erschliesst sich nur dem inneren Schauen des ekstatisch Entrückten und Verzückten, der weder in Worten, noch in Bildern, noch in Tönen wiedergeben kann, was er geschaut hat, sondern nach Beendigung der Ekstase eigentlich nur die Erinnerung eines unaussprechlichen Wohlgefühls behält. Das Urschöne oder das Reich der übersinnlichen Ideen thront in einem weltentrückten Jenseits, abgelöst von allen Bedingungen der Wirklichkeit und Wahrnehmbarkeit. Mit diesem abstrakten Idealismus ist das Wesen des Schönen noch mehr verkannt, als vorher mit dem gemeinen Naturalismus oder verknöcherten Moralismus. Es ist eine völlige Selbsttäuschung, dass es jenseits des Sinnenscheins noch ein Schönes geben könne. Entweder hat der Ekstatiker während der Ekstase gar nichts geschaut, oder er hat, wie der

Opium- oder Habisch-Raucher, sinnliche Bilder geschaut. Die Schönheit des Geschauten *erschliesst* er nur aus dem nachklingenden Wohlgefühl; dieses ist aber offenbar rein sinnlichen, natürlichen, ja sogar pathologischen Ursprungs, denn es stammt aus einer Überreizung gewisser Centralorgane des Nervensytems auf Kosten einer Thätigkeitshemmung der übrigen centralen und peripherischen Teile desselben. Auch hier ist also der Rückfall der übersittlichen Verstiegenheit in eine sogar krankhafte Natürlichkeit offenbar. —

In der *Wissenschaft* entspricht dem ersten Standpunkte die mechanistische Weltanschauung der modernen Naturwissenschaften; Ethik ist hier nur im Sinne egoistischer Pseudomoral möglich, Metaphysik ein unwissenschaftliches Hirngespinnst der dichtenden Phantasie. Die mechanistische Weltanschauung ist vor allem antiteleologisch; wo Zweckmässigkeit auftritt, ist sie nur ein in teleologischer Hinsicht zufälliges, in kausaler Hinsicht notwendiges Resultat mechanischer Vorgänge. Die mechanistische Weltanschauung kann einseitig materialistisch oder einseitig spiritualistisch, oder auch identitäts-philosophisch sein; im ersten Falle giebt es nur materielle Mechanik im Raum, im zweiten nur Vorstellungs- und Begehrungsmechanik im Bewusstsein, im dritten Falle beides zugleich, aber mit bestimmendem Übergewicht der äusseren materiellen Mechanik. Alles was vermeintlich über mechanische Zusammenhänge hinausgeht, gilt als Illusion, als Überrest einer kindlich naiven Auffassungsweise.

Auf dem zweiten Standpunkt wird die Wissenschaft zur Magd der Moral. Die Einsicht in die natürliche Mechanik dient hier zunächst der Technik, die Fortschritte der Technik aber den moralischen Fortschritten der Menschheit. Nicht nur Staat, Recht, Sitten, Kirche und Gesellschaft werden moralisch behandelt, sondern auch die Zusammenhänge des wirtschaftlichen Lebens der Völker. In den niederen Regionen des Seelenlebens wird ein gewisses Analogon der mechanischen Verknüpfung zugestanden, aber das eigentliche Gebiet des Geisteslebens, die sittliche Sphäre der Bethätigung, ist durch die indeterministische Willensfreiheit jeder Verwandtschaft und Berührung mit mechanischen Zusammenhängen völlig entrückt. Ebenso steht die Ethik in abstrakter Erhabenheit über Wohl

und Wehe der Menschen, die sie, wie alles Natürliche, als etwas eigentlich Gleichgiltiges beiseite schiebt; in dem moralischen höchsten Gut des sittlichen Selbstgefühls bietet sie einen unvergleichlichen Ersatz für die natürliche Glückseligkeit, einen Ersatz, der auch dann vollgültig ist, wenn auf natürlichem Gebiete das Elend des Daseins überwiegt. So überspannt sich die Ethik des zweiten Standpunkts zu einer Missachtung und vornehmen Ignorierung des natürlichen Glückseligkeitsstrebens, mit dem sie jede Fühlung verloren hat.

Der dritte supramoralistische Standpunkt hebt die Wissenschaft ebenso auf, wie er die Sittlichkeit und Schönheit aufgehoben hatte. Alles Wissen des Natürlichen und Sittlichen ist ein gleichgültiges Spiel des Verstandes, und das einzig Wissenswürdige ist das übersittliche, übersinnnliche und übernatürliche Wesen. Dieses aber ist wiederum nicht wissenschaftlich erkennbar, sondern man soll sich ihm nur auf dem Wege der Ekstase in mystischer Anschauung nahen können, von deren etwaigem Inhalt für den gewöhnlichen Bewusstseinszustand doch wieder keine Erinnerung bleibt. So wird hier die gewöhnliche Wissenschaft zur relativ wertlosen Vorstufe der wahren, diese aber zum Mysticismus, mit dem die Gläubigen sich und andere mystificieren. —

Es geht hieraus hervor, dass jeder der drei Standpunkte trotz der in ihm enthaltenen Wahrheitsmomente in seiner ausschliesslichen Einseitigkeit unwahr ist und bei konsequenter Durchführung nach allen Richtungen zu unhaltbaren Folgerungen führt. Es wird sich also darum handeln, die Wahrheitsmomente der drei Standpunkte mit einander zu vereinigen unter Vermeidung ihrer ausschliesslichen Einseitigkeit und relativen Unwahrheit. In der That ist von jeher das Bestreben mehr oder weniger, deutlicher oder undeutlicher auf eine solche Synthese hingegangen; und es sind nur extreme Richtungen, die einen der drei Standpunkte in leidlicher Reinheit aufweisen.

Zunächst können sich je zwei dieser Standpunkte verschmelzen unter Ausschliessung des dritten, der naturalistische und moralistische unter Ausschliessung des supramoralistischen, der moralistische und supramoralistische unter Ausschliessung des naturalistischen, oder der supromoralistische und naturalistische unter Ausschliessung des moralistischen. Es bleibt diesen drei Verbindungen aber diejenige exklusive Einseitigkeit und relative Unwahrheit anhaften, die aus der Ausschliessung des je dritten entspringt, und es scheint deshalb überflüssig auf diese binären Verbindungen näher einzugehn, Die völlige Abstreifung jeder relativen Unwahrheit kann erst gelingen, wenn alle drei nach ihren Wahrheitsmomenten verschmolzen werden, und deshalb ist es diese ternäre Synthese, der wir unsere nähere Aufmerksamkeit zuwenden.

2. Die Vereinigung der drei Sphären.

Die natürliche Determination durch den gesetzmässigen Motivationsprozess muss die unveräusserliche Grundlage des geistigen Lebens bleiben, die nur mit Hülfe ihrer selbst überwunden werden kann, indem die sittliche Gesinnung die vorgefundenen Triebe so benutzt, dass aus ihrem gesetzmässigen Spiel ein sittliches Wollen als Endergebnis entspringt. Um dies zu können, muss aber das sittliche Wollen selbst ein determiniertes, nicht ein indeterminiert freies sein; indem es objektive Zwecke autonom zu sittlichen Gesetzen umprägt, steht seine Teleologie auf einer höheren Stufe als die Naturteleologie, die zwar Zwecke verfolgt, aber ohne sie als verbindliche Gesetze zu wissen. Die unbewusste Teleologie des Naturlebens erhebt sich im sittlichen Leben zur bewussten Teleologie, die unbewussten Normen, nach denen die Natur waltet, zu bewussten Normen des sittlichen Willens. Wäre die Naturteleologie durch den gesetzlichen Mechanismus der Natur ausgeschlossen, so könnte nicht aus der Naturteleologie eine sittliche Teleologie hervorwachsen, so bliebe die Entstehungsweise der sittlichen Selbstdetermination unverständlich, so könnte die gleichviel wie entstandene sittliche Teleologie mit der natürlichen Determination nicht in solche Beziehung treten, dass sie sich derselben zu ihren Zwecken als Mittel bedient.

Wie die kausale oder mechanische Seite der Naturordnung nur Mittel ist für ihre teleologische Seite, so ist die in der Naturmechanik sich realisierende teleologische Naturordnung nur Mittel für die sittliche Weltordnung, indem die erstere einen niederen, die letztere einen höheren Ausschnitt der gesamten teleologischen Weltordnung darstellt. Ebenso aber ist die sittliche

Weltordnung wieder nur Mittel für die übersittliche Heilsordnung, die den höchsten Ausschnitt der teleologischen Weltordnung darstellt. Wie die natürliche Sphäre in ihrer mechanisch-teleologischen Doppelseitigkeit Basis und Mittel der sittlichen Sphäre, so ist diese Basis und Mittel der übersittlichen. Wie der bewusste Geist der Naturgrundlage nicht entbehren und sich von der Naturbedingtheit seiner Funktionen nicht losreissen kann, so darf auch der übersittliche teleologische Hintergrund des Daseins von seiner sittlichen Vermittelung nicht losgerissen werden, wenn nicht seine Realisationsmöglichkeit aufgehoben werden soll.

Ist die Heilsordnung, sowohl nach ihrer mikrokosmischen wie nach ihrer makrokosmischen Seite, selbst schon etwas Übersittliches, so ist es noch mehr der Endzweck, dem sie dient, die punktuelle Spitze der teleologischen Weltordnung. Dieser wird vom religiösen Bewusstsein auf der Stufe der Erlösungsreligionen als Erlösung bestimmt, welche die universelle und individuelle, die makrokosmische und mikrokosmische umspannt. Erlösung ist wesentlich Tilgung der Gottentfremdung, sowohl nach der natürlichen, wie nach der sittlichen Seite, d. h. in Bezug auf Übel und Schuld. Bei der universellen Erlösung tritt die vom Übel, bei der individuellen die von der Schuld in den Vordergrund. Die universelle Erlösung ist Wiederbringung aller Dinge in Gott, Aufhebung des existentiellen Gegensatzes von Gott und Welt, Wesen und Erscheinung, Schöpfer und Geschöpf, und als solche nicht bloss eine Epoche im Leben der Welt, sondern auch in demjenigen Gottes; als beides ist sie schlechthin übersittliches Geschehen. Die individuelle Erlösung ist ideale Antizipation der realen, und insofern wenigstens idell eine Erhebung über die sittliche Sphäre, welche reell immer wieder ihr Recht fordert, so lange der reelle Existenzgegensatz des Menschen zu Gott fordauert, d h. so lange der Mensch lebt.

Wir müssen sittlich leben, so lange wir leben, aber nur, damit die Nötigung, sich sittlich zu verhalten, einmal ein Ende nimmt. Wir leben als Menschen, um uns sittlich zu bethätigen, aber nicht, als ob die Sittlichkeit Selbstzweck wäre, sondern nur weil sittliches Leben Mittel ist zu übersittlichen Zwecken. Wir verfehlen den Zweck unseres Lebens, wenn wir uns einbilden, während dieses Lebens reell der Sittlichkeit überhoben werden zu können; aber wir verkennen den Zweck des Lebens, wenn wir das sittliche Verhalten in demselben als Selbstzweck, statt als Mittel zu übersittlichen Zwecken betrachten.

Wie ihren Zweck, so hat die Sittlichkeit auch ihren letzten Grund in der übersittlichen Sphäre. Selbst auf dem exklusiv-moralischen Standpunkt wird die religiöse Sanktion des Sittengesetzes als göttlichen Gebotes oder göttlichen Willensinhalts nicht verschmäht, wenn auch dort die religiöse Sanktion sich eigentlich auf die heteronome Auffassung des Sittengesetzes beschränkt, und die autonome Auffassung sich nur auf das eigene sittliche Bewusstsein stützen kann. Jetzt aber, wo die drei Sphären sich durchdringen sollen, wo nicht mehr ein sittlicher und darum persönlicher Gott dem Menschen äusserlich gegenüber steht, sondern ein übersittlicher Gott ihm innerlich einwohnt, jetzt wird das religiöse Bewusstsein auf Grund dieser Immanenz unmittelbar zur letzten Sanktion, höchsten Legitimation und zum tiefsten Quellpunkt des sittlichen Bewusstseins, und dieses wurzelt nunmehr *auch* als autonomes, und wesentlich als solches, in dem religiösen Verhältnis zu dem immanenten Gott. Die übersittliche Sphäre als Zweck durchdringt die sittliche und regelt und modelt sie als Mittel für sich, und diese objektive Durchdringung und Beherrschung stellt sich psychologisch dar als entsprechende Wechseldurchdringung der Bewusstseinsreflexe beider Sphären, d. h. des religiösen und sittlichen Bewusstseins.

Denn die *Religion* ist recht eigentlich der unmittelbare Bewusstseinsreflex der dem Menschen immanenten übersittlichen Sphäre, und man wird ihrer Würde nicht gerecht, wenn man die Religion in die sittliche Sphäre, geschweige denn, wenn man sie in die natürliche Sphäre als Mittel zur Befriedigung des natürlichen Glückseligkeitstriebes herabzieht. Aber man verfehlt den Sinn der Religion ebensosehr, wenn man sie als eine über der Sittlichkeit schwebende, für sich selbständige Sphäre ansieht, anstatt ihre Wirklichkeit und Wirksamkeit in der beherrschenden Durchdringung, Belebung und Veredelung des sittlichen und natürlichen Lebens zu suchen. Je mehr die Religion diese ihr gebührende Herrschaft über das ganze menschliche Leben gewinnt, je mehr sie mit ihrem Geiste die sittliche

und natürliche Sphäre durchdringt, desto mehr Realität erlangt sie, und desto überflüssiger wird das Bestreben, ihr neben und über diesen Sphären eine eigene Sphäre abgesonderten realen Lebens zu sichern. Ein solches gesondertes Dasein der Religion in Kultus und Andacht ohne sofortige Umsetzung in Sittlichkeit und Ethisierung des Natürlichen gehört vielmehr solchen Stufen an, wo die Religion noch um die Herrschaft mit widerstrebenden Kräften im Menschen zu ringen hat, wo das Immanenzbewusstsein noch gar nicht oder schwach vertreten ist, und die Pflege eines möglichst innigen Liebesverhältnisses zu dem draussen stehenden persönlichen Gotte für die mangelnde Immanenz Ersatz gewähren soll.

Wie in Gestalt der Religion, so hat auch in Gestalt der Kunst und Wissenschaft der verschieden gestaltete Bewusstseinsreflex des Übersittlichen diejenigen des Sittlichen und Natürlichen beherrschend zu durchdringen, wie der Zweck die zu seiner Verwirklichung dienenden Mittel. In der Kunst ist es die übersittliche Idee, welche den natürlichen Sinnenschein durchdringt und so gestaltet, dass sie implicite für die gefühlsmässige ästhetische Auffassung durch ihn hindurch und aus ihm heraus scheint. Der sittliche Geistesgehalt kommt hierbei nur als thatsächlich vorhandener Geistesgehalt in Betracht, wird aber in der Hauptsache übersprungen, indem gerade seine natürlichen Nebenwirkungen auf das Gemüt und nicht seine spezifisch sittliche Bedeutung in den ästhetischen Schein eingehen und zum Ausdrucksmittel der ästhetischen Idee werden. Am deutlichsten offenbart sich der übersittliche Charakter des Schönen in dessen höchsten Modifikationen, dem Tragischen, Komischen und Humoristischen.*) Aber selbst hier wie überall im Schönen bleibt die Idee als solche verschleiert, das Übersittliche verhüllt, und schimmert nur durch den natürlichen Sinnenschein hindurch. Die antizipierte Erlösung bleibt auch hier eine rein ideale, sie ist sogar im Gegensatz gegen die religiös antizipierte Erlösung eine bloss illusorische, deren Wert nur in ihrer konkreten Bestimmtheit und sinnlichen Anschauung liegt.**)

In der Wissenschaft drückt sich die beherrschende

*) Vgl. Philos. des Schönen S. 343, 384, 416, 444—456, 461—463.
**) Ebenda S. 485—493.

Durchdringung des Übersittlichen dadurch aus, dass die Metaphysik den Gipfel und das einheitliche Bindeglied aller philosophischen Disziplinen und die Philosophie wiederum den Gipfel und das einheitliche Bindeglied aller Wissenschaften zum System der Wissenschaft bildet. Innerhalb der Philosophie entspricht nämlich die Naturphilosophie und Psychologie der natürlichen, die Ethik mit allen ihren Verzweigungen der sittlichen, die Metaphysik im weitesten Sinne (mit Einschluss der Religionsphilosophie) der übersittlichen Sphäre. Wenn auch die Disziplinen, die den höheren Sphären gewidmet sind, induktiv auf denen der niederen aufgebaut werden müssen, so findet doch insofern eine Rückwirkung statt, dass auf jeder geschichtlichen Entwickelungsstufe der Philosophie bestimmte metaphysische Gesichtspunkte für den Betrieb der übrigen philosophischen Disziplinen bewusst oder unbewusst massgebend sind; denn die Induktion unterscheidet sich von der blossen Empirie dadurch, dass sie höhere Gesichtspunkte und Ziele für die Auswahl und Bearbeitung des empirischen Materials besitzt und vermittelst dieser zu einer Erhebung über die Erfahrung auf Grund der Erfahrung gelangt. —

Nur durch die Verbindung der drei Sphären ist auch das Problem der Entstehung des Guten und Bösen zu lösen, das auf den drei einseitigen Standpunkten sich gleichmässig unlösbar erwies. Auf Grund der teleologischen Naturordnung entfalten sich bereits im Tierreich antiegoistische Instinkte neben den egoistischen, und harmonische Mischungsverhältnisse beider neben disharmonischen. Die antiegoistischen Instinkte und harmonischen Mischungsverhältnisse der verschiedenen Triebe und Anlagen sind Prädispositionen zur überwiegenden Entstehung guter Handlungen, die anderen zu derjenigen überwiegend böser; aber diese sittlichen Folgen treten erst zu Tage, wenn das Bewusstsein einen Grad der Reife erlangt hat, der zur Aufstellung von Normen des Handelns und zur Beurteilung des Handelns am Massstab dieser Normen hinreicht. Es ist klar, dass unter dem Gesichtspunkt einer allumfassenden teleologischen Weltordnung diese Entwickelung guter und böser Dispositionen noch vor dem Erwachen des sittlichen Bewusstseins als ein teleologisches Vorauswirken der sittlichen Zwecksetzung innerhalb der natürlichen gedeutet werden muss.

Ebenso klar ist es, dass dieselbe unter dem Gesichtspunkt der Heilsordnung unter dem Begriff der vorbereitenden Gnade befasst werden muss.

Das erwachte sittliche Bewusstsein findet die natürlichen Dispositionen zum Guten und Bösen in seinen Charakteranlagen als ererbte vor; indem es in ihnen natürliche Wurzeln des Guten und Bösen erkennt, darf es dieselben als das Erbgute und Erbböse im eigenen Charakter bezeichnen, ebenso wie man von ererbter Krankheitsbelastung spricht, obwohl sich doch in der Regel nur die organischen Dispositionen zu gewissen Erkrankungen und nicht die Krankheiten selbst vererben. Denn vererben kann sich freilich nicht Gutes und Böses als solches sondern nur die natürlichen Anlagen, die zu beiden disponieren; vererben kann sich nur eine organische Formeigentümlichkeit, die auf besonderer mechanischer Anordnung der materiellen Molekularverbindungen beruht. Unter dem Gesichtspunkt des religiösen Bewusstseins endlich erscheinen die ererbten Anlagen zum Guten und Bösen als Erbgnade und Erbsünde, weil die aus der vorbereitenden Gnade entsprungenen guten Anlagen das Wirksamwerden der Gnade begünstigen, die andern es erschweren und den Widerstand gegen die Versuchungen abschwächen, also das Verfallen in Sünde erleichtern.

Innerhalb der sittlichen Sphäre dauert dann der teleologische Ausbau und die Verfeinerung der guten Anlagen fort, ebenso wie auf der andern Seite die bösen sich steigern und verhärten; mit andern Worten: die Entwickelung der Erbgnade und Erbsünde fällt zu einem noch weit wichtigeren Teil in die Periode nach dem Erwachen des sittlichen Bewusstseins, weil einerseits hier die Teleologie auf höherer Stufe wirkt, andererseits der natürliche Eigenwille sich auf ein helleres Bewusstsein stützt. Zu dem ererbten fügt sich in jedem Individuum der erworbene Charakter hinzu und bildet mit diesem zusammen den Stamm für die weitere Vererbung. Was die Erbgnade verstärkt und vertieft, ist immer die teleologische Wirksamkeit der aktuellen Gnade, die von der menschlichen Seite betrachtet als der innerste Kern der sittlichen Gesinnung, als der Impuls zur sittlichen Selbstdetermination unter Benutzung der ethischen Instinkte erscheint. Denn das teleologisch Bestimmende dieser Seite der sittlichen Wertordnung ist die Heilsordnung, zu der sie sich als Mittel verhält und von der sie beherrscht und durchdrungen wird; die Aktualität des Beherrschtwerdens aber ist die aktuelle Gnade, die obwohl an sich übersittlich, doch in ihrem Verhältnis zur sittlichen Sphäre sofort eine teleologische Beziehung zum Sittlichen erhält und von Seiten des Menschen deshalb mit Recht ethisch gedeutet wird.

So hat das sittlich Gute seinen Ursprung immer unmittelbar oder mittelbar in der übersittlichen Sphäre, sei es, dass diese als aktuelle Gnade in die sittliche teleologisch hineinwirkt, sei es, dass der natürliche Niederschlag ihres Wirkens als Erbgnade seine Prädisposition zum Guten zur Geltung bringt. Das Böse hingegen entspringt immer aus dem Natürlichen, das noch nicht in den unmittelbaren Dienst der übersittlichen und sittlichen Teleologie hineingezogen ist, sondern im Dienste der allgemeinen Naturgesetze verharrt und sich gegen die Zumutung, der sittlichen Teleologie zu dienen, abweisend verhält. Nicht das Natürliche ist böse, sondern es wird nur da zur Quelle des Bösen; wo seine mechanische Gesetzmässigkeit und rein natürliche Zwecksetzung mit der Zwecksetzung einer höheren Stufe in Konflikt gerät, was ihm als Natürlichem zufällig ist. Das Natürliche ist selbst ein Gottgewolltes und von Gott Gesetztes, und wenn das Böse aus ihm entspringt, so scheint danach das Böse selbst ein Gottgewolltes und von Gott Gesetztes zu sein, nur dass es indirekt, nämlich vermittelst des Durchgangs durch das Natürliche von Gott gesetzt ist, während das aktuell Gute direkt von Gott gewollt und in der aktuellen Gnade auch direkt gesetzt ist.

In der That muss die Wurzel des Bösen, wenn auch nicht das Böse selbst, in Gott gesucht werden, da das Böse gegen Gottes Willen nicht sein könnte. Der Begriff der Zulassung verdoppelt nur die Schwierigkeit, die er lösen soll, indem zwar der Ursprung des Bösen von Gott unabhängig sein soll, aber das Böse nach seiner Entstehung doch insoweit von Gottes Willen bestätigt wird, dass ihm die Existenz nicht sofort wieder entzogen wird. Das Böse als Erscheinung in der sittlichen Sphäre kann einerseits nicht sein, ohne von Gott gewollt und gesetzt zu sein, und es kann andererseits nicht böse sein, wenn es nicht Gottes Willen und seinen Zwecken zuwider ist. Diese Schwierigkeit bedarf der Lösung.

Das Natürliche, woraus das Böse entspringt, ist einerseits logisch, insofern es sich gesetzmässig verhält und diese Gesetze logisch sind; andererseits ist es relativ unlogisch, indem es durch die Starrheit seiner mechanischen Gesetzmässigkeit den logischen Forderungen höherer Art einen Widerstand entgegensetzt, der erst nach und nach überwunden werden kann. Auch im Sinne der teleologischen Weltordnung ist das Natürliche logisch, denn seine Gesetze sind so eingerichtet, dass sie im Grossen und Ganzen den Zwecken des Weltprozesses und ihrer allmählichen Verwirklichung als unentbehrliche Grundlage dienen. Aber sie sind relativ unlogisch, insofern sie nicht in jedem besonderen Falle direkt diesen Zwecken förderlich sind, sondern oft ihre sofortige und unmittelbare Verwirklichung hemmen oder ausschliessen. Sie sind logisch, indem sie innerhalb der Sphäre des Natürlichen einer eigenen Zielstrebigkeit und Zwecksetzung Raum geben, die sich auf die Selbsterhaltung und natürliche Selbstförderung des Individuums und der Spezies bezieht. Aber selbst diese teleologische Naturordnung ist insoweit relativ unlogisch, als sie sich auf die egoistischen Ziele des Individuums und der Spezies beschränkt und sich gegen die Zumutung sträubt, zu Gunsten objektiver Zwecke höherer Art zurückzutreten oder Zugeständnisse zu machen.

Das Natürliche ist logisch, sofern es die ihm angewiesene Daseinsstufe folgerichtig vertritt und ganz ausfüllt, unlogisch, sofern es in seiner Selbstbehauptung von einer höheren Teleologie erst mit List und Gewalt unterworfen und zur Dienstbarkeit gezwungen werden muss. Das Natürliche ist logisch als Material, Medium und Vehikel der höheren Stufen der teleologischen Weltordnung, relativ unlogisch als ein Hindernis und eine Erschwerung ihrer Verwirklichung. Es ist logisch als ein teleologisch Gefordertes, Unentbehrliches und Seinsollendes, relativ unlogisch als ein im Falle des Konflikts zu Überwindendes, Nichtseinsollendes. Es ist logisch im allgemeinen und im besonderen als unentbehrliche Grundlage des Prozesses, relativ unlogisch nicht im allgemeinen, nur im besonderen als zu überwindender Widerstand gegen die Realisierung eines Zweckes höherer Ordnung. Sobald das relativ Unlogische des Natürlichen in die sittliche Sphäre fällt und sein Widerstand gegen die höheren objektiven Zwecke sich im Bewusstsein

reflektiert, so ist das Böse da; denn die höheren objektiven Zwecke sind dann als sittliche Norm anerkannt, und an ihrem Massstabe gemessen erscheint das relativ Unlogische des Natürlichen als Normwidriges, sittlich Nichtseinsollendes, d. h. Böses.

Wird also die Möglichkeit eines relativ Unlogischen in dem von Gott gesetzten Weltinhalt zugegeben, so muss auch zugestanden werden, dass dieses relativ Unlogische, sofern es in die sittliche Sphäre hineinragt, sich vor dem sittlichen Bewusstsein als Böses darstellen muss. Es bleibt dabei noch die Frage, erstens ob und warum ein relativ Unlogisches in dem von Gott gesetzten Weltinhalt vorkommen könne und müsse, und zweitens warum dieses relativ Unlogische, wenn es doch einmal vorkommen muss, sich nicht in friedlichem idealen Prozess mit dem Logischen höherer Stufe ausgleicht, warum es vielmehr zu realen Konflikten führen muss. Man kann wohl sagen, dass es ohne ein relativ Unlogisches innerhalb des Logischen zu keinem Prozess kommen könnte; allein warum es eben zu einem Prozess kommen müsse, das ist logisch gar nicht zu begründen. Man kann aus der einmal zugestandenen Existenz eines relativ Unlogischen im Logischen wohl einen dialektischen Prozess der idealen Überwindung und Zurücknahme des relativ Unlogischen ins rein Logische ableiten, aber niemals begreiflich machen, wie diese Dialektik aus dem rein idealen Gebiet ins reale heraustritt und dort zu harten Zusammenstössen, Kämpfen und Schmerzen führt. Das relativ Unlogische müsste im Zusammentreffen mit dem Logischen höherer Stufe sich diesem unbedingt beugen, und es bleibt logisch unverständlich, woher es die Kraft zum Widerstande und den Eigensinn der Selbstbehauptung schöpft.

Diese können nur aus einem absolut unlogischen Hintergrunde stammen, aus einem an sich Alogischen, das in der Bethätigung zum Antilogischen wird, und dem, wenn es einmal in Bethätigung befindlich ist, die Tendenz zur Selbstbehauptung und Selbstbefriedigung innewohnt. Das ist aber der Wille im metaphysischen Sinne des Worts. Nur weil die natürlichen Individuen mit Willen behaftet sind, nur weil in ihnen das relativ Unlogische ihres idealen Gehalts mit dem absolut Unlogischen des Willens untrennbar verbunden ist, nur darum leisten sie Widerstand, suchen sie sich selbst zu behaupten und

das Mass ihrer Befriedigung so hoch als möglich zu steigern. Wären sie willenlose Partialideen, so würde der Ausgleich ihrer ideellen Ansprüche sich ebenso friedlich nach logischen Gesetzen vollziehen wie diejenige entgegengesetzter Gründe im Denken des Philosophen. Weil aber der Ideengehalt, in dem ihre Individualität besteht, an Willen geknüpft ist und durch Willen stetig realisiert wird, darum prallen sie mit andern ihresgleichen in hartem Streite aufeinander, und darum sind selbst innerhalb eines und desselben Individuums die Konflikte zwischen relativ Unlogischem und höherem Logischen schwere Willenskollisionen und schmerzliche Seelenkämpfe.

Das absolut Unlogische oder der Wille ist es letzten Endes auch, was durch seine antilogische Bethätigung den Prozess notwendig macht, dadurch erst das Logische in Aktion versetzt und die in ihm liegende Möglichkeit einer Entfaltung von unlogischem Inhalt ins Spiel setzt. Es ist der ideale Widerstreit des absolut Unlogischen mit dem Logischen, der durch den realen Widerstreit des relativ Unlogischen mit dem Logischen höherer Stufe durchgefochten werden muss. In dem absolut Unlogischen oder dem Willen werden wir also die letzte und tiefste Wurzel sowohl für das Entstehen als auch für die Realität und Nachhaltigkeit des Zwiespalts zwischen relativ Unlogischem und Logischem und damit die letzte und tiefste Wurzel des Bösen zu sehen haben. Der Wille in Gott ist es, der die Initiative zum Weltprozess giebt und damit die Entfaltung des Logischen zur absoluten Idee mit den drei verschiedenen Sphären und den vielen Individuen veranlasst, der sonach auch das Böse in der sittlichen Sphäre und die Verhärtung des Individualwillens im Bösen erst ermöglicht. Es ist Jakob Böhmes Verdienst, auf den Willen in Gott als die Wurzel des Bösen zuerst hingewiesen zu haben.

Aber der Wille oder das absolut Unlogische in Gott steht selbst oberhalb der sittlichen Sphäre und kann deshalb nicht selbst böse genannt werden. Zwar ist er als erhobener und antilogischer auch in Gott das aus logischem Gesichtspunkt Nichtseinsollende; aber einerseits ist das logisch Nichtseinsollende noch lange kein ethisch Nichtseinsollendes, und andrerseits ist das logische Negative zugleich ein antilogisch Positives, das logisch zu Verneinende zugleich ein antilogisch zu Bejahendes,

das logisch Nichtseinsollende zugleich ein antilogisch Seinsollendes. Wir haben zunächst kein grösseres Recht, das Absolute unter dem logischen Gesichtspunkt zu betrachten als unter dem antilogischen; beide sind mit ebenso gleichem Rechte auf das Absolute anwendbar, wie die Attribute Idee und Wille in ihm gleichberechtigt sind. Erst dann, wenn das logisch nichtseinsollende Antilogische die Unseligkeit und Qual als Folge des gesetzten Widerspruches nach sich zöge, erst dann können und müssen wir dem Logischen ein Vorrecht vor dem Alogischen zugestehen, aber weder ein logisches noch ein ethisches Vorrecht, sondern bloss ein natürliches, sofern man das Eudämonistische als natürlich gelten lässt. Indessen ist dieses eudämonistische Vorrecht des Logischen vor dem Unlogischen, der friedlichen Idee vor dem den Frieden suchenden und den Unfrieden sich bereitenden Willen doch selbst wieder nur eine subjektive Reflexion unsres subjektiven, auf unsre Natürlichkeit gestützten Urteils, die wir unwillkürlich in das Absolute hineinprojizieren, während im Absoluten selbst kein entsprechendes Organ vorhanden ist, um diesen natürlichen eudämonistischen Vorzug als solchen zu würdigen, oder gar motivatorisch zur Geltung zu bringen. Im Absoluten kann vielmehr nur der Umstand von Einfluss sein, dass das Antilogische vom Logischen als ein logisch Nichtseinsollendes verurteilt und zur Wiederaufhebung bestimmt wird; aber es erscheint hier als ein accidentieller und einflussloser Nebenerfolg, dass das Antilogische seine Widerspruchsnatur auch zugleich als Unseligkeit der Unbefriedigung offenbart.

Hiermit dürfte die übersittliche Wurzel des sittlich Bösen im Absoluten in einer Weise blossgestellt sein, die weder die Übersittlichkeit des Absoluten, noch den unsittlichen Charakter des Bösen innerhalb der sittlichen Sphäre beeinträchtigt, weder Gott mit dem Bösen infiziert, noch auch das Böse aus dem von Gott gesetzten Weltzusammenhange herausreisst und zu einem Faktum von unerklärlichem, aussergöttlichem Ursprung isoliert. Hiernach wird nun auch das Problem der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen unbeschadet seiner unbedingten Abhängigkeit von Gott und seiner bedingten Abhängigkeit von der Natur zu lösen sein. —

Der Mensch ist sittlich verantwortlich, insofern er voller

und ganzer Mensch, d. h. im ungestörten Besitz aller seiner Geisteskräfte und im Zustande der Entwickelungsreife ist. Auf dieser sittlichen Verantwortlichkeit ruht seine ganze Sittlichkeit; ohne sie wäre er kein sittliches Wesen, sondern entweder ein untersittliches oder übersittliches. Als reines Naturwesen, als bloss natürlicher Mensch ist er unverantwortlich; aber als bloss natürlicher ist er nicht voller und ganzer Mensch, sondern entweder in einem Zustand der zeitweiligen Unterdrückung höheren Geisteskräfte oder noch in einem Zustande der Unreife. Als voller und ganzer Mensch ist er zwar durch seine Naturanlagen bedingt; aber diese machen nur einen Teil der Ursache, nicht die vollständige und zureichende Ursache seiner Willensdetermination aus. Er ist von der andern Seite bedingt durch die sittliche Gesinnung oder die teleologische Tendenz auf der Stufe der sittlichen Weltordnung, welche ihrerseits Vorstellungen zu erwecken vermag, die auf die guten Naturanlagen motivierend wirken, und so das natürliche Spiel der Triebe zu Gunsten des sittlichen Ausfalls der Resultante beeinflussen und leiten.

Im Lichte des religiösen Bewusstseins erscheint diese teleologische Funktion als Moment der Heilsordnung und heisst aktuelle Gnade, und der von ihr geleitete Mensch heisst geistlicher Mensch; der Mensch ist also verantwortlich nur als Einheit des geistlichen und natürlichen Menschen. „Geistlicher Mensch“ im Gegensatz zum natürlichen Menschen ist eine unwirkliche Abstraktion; denn die Gnade würde ins Blaue verpuffen, wenn nicht der natürliche Mensch da wäre, in welchem sie auf das naturgesetzliche Getriebe der Motivation wirkte, Ebenso ist aber auch „natürlicher Mensch“ im Gegensatz zum geistlichen Menschen eine unwirkliche Abstraktion; denn der bloss natürliche Mensch wäre gar kein Mensch, sondern stände noch unter dem Tiere, in welchem ja auch schon die Gnade wenigstens als vorbereitende wirksam ist. Die Gnade kann im natürlichen Menschen noch schlummern, noch nicht ins Bewusstsein getreten sein; aber sie wird darum doch als vorbereitende Gnade unbewusst wirken und an der Zurichtung und Steigerung der guten Anlagen thätig sein. Die Gnade kann durch zeitweilige organische Störungen, Betäubung, Krankheit, Laster u. s. w. in ihrer Funktion gehemmt sein bis zur völligen Unterdrückung; aber sie hört darum nicht auf, integrierender Bestandteil des Menschen als solcher zu sein, und entfaltet sofort wieder ihre Thätigkeit, sowie das natürliche Hindernis weicht.

Der Mensch als Mensch ist also immer wenigstens im Besitz der potentiellen Gnade, und in diesem Sinne immer Einheit des geistlichen und natürlichen Menschen; also ist er auch immer verantwortlich, wenngleich die Verantwortlichkeit durch natürliche Hindernisse mit der aktuellen Gnade zugleich zeitweilig vermindert oder suspendiert sein kann. Dächte man sich die blosse Abstraktion eines rein natürlichen Menschen verwirklicht, so wäre ein solcher unverantwortlich als untersittliches Wesen; dächte man sich die blosse Abstraktion eines rein geistigen Menschen verwirklicht, der keinerlei Beziehung mehr zur Natur und doch noch individuelle Existenz, Verkehrs- und Wirkungs-Fähigkeit hätte, so wäre dieser unverantwortlich als übersittliches Wesen. Beides sind aber unmögliche Annahmen, die nur bedingungsweise zum Zweck der Begriffsklärung gemacht und sogleich wieder beseitigt werden, nachdem sie diesen Zweck erfüllt haben.

Erst in dem Zusammentreten der unvollständigen Ursachen der menschlichen Willensentscheidung setzt sich aus den übersittlichen und untersittlichen Bedingungen die vollständige und zureichende Ursache desjenigen Motivationsprozesses zusammen, der die spezifisch sittliche Sphäre konstituiert. Die übersittliche Sphäre giebt den Zweck her, der nicht etwa subjektiver Zweck, sondern Moment der objektiven teleologischen Weltordnung ist, und deshalb dem individuellen Bewusstsein auch mit Recht als ein nicht subjektiver Zweck und doch als Norm des subjektiven Verhaltens erscheint; die untersittliche Sphäre giebt das psychische Material und die gesetzmässige Mechanik des Prozesses her, welcher durch den objektiven Zweck geleitet und normiert werden soll, und für welchen deshalb dieser Zweck auch dem Bewusstsein als Norm erscheint. Erst durch das Verhältnis des normierenden Zwecks und des zu normierenden Mechanismus erhält das Bewusstsein einen Inhalt, der als sittlicher bezeichnet werden kann, während eines dieser Verhältnisglieder ohne das andere unzureichend wäre, um ein sittliches Bewusstsein, entstehen zu lassen. Indem das individuelle Bewusstsein getrieben von der teleologischen Funktion der Gnade, den von dieser ge-

setzten objektiven Zweck als subjektive Norm, das τέλος als νόμος, das Ziel als Richtschnur annimmt und sich vorschreibt, wird es zum sittlichen Bewusstsein und eben damit zugleich zum Bewusstsein der sittlichen Verantwortlichkeit.

Das sittliche Bewusstsein ist also weiter nichts als die Bewusstseinsauffassung von dem Verhältnis des Übersittlichen zum Untersittlichen, der Gnade zur Natur; die sittliche Sphäre ist ein Produkt aus zwei Faktoren, deren einer übersittlich, deren anderer untersittlich ist. Die sittliche Sphäre ist nicht etwas unmittelbar Objektives, sondern sie ist zunächst und in erster Reihe etwas Subjektives, Spiegelung dieses Verhältnisses im Individualbewusstsein, und wird erst aus zweiter Hand auch etwas Objektives, insofern diese vielen Individualbewusstseine, ihre Wechselwirkung und die aus dieser Wechselwirkung entspringenden sozialen Einrichtungen auch etwas Objektives für Dritte sind. Die sittliche Sphäre ist nun zwar ein Produkt der Reflexion oder Spiegelung des Verhältnisses des Übersittlichen zum Untersittlichen, aber sie ist darum nicht etwas Illusorisches oder Wahrheitsloses, sondern sie ist der adäquate subjektive Ausdruck dieses objektiven Verhältnisses im Menschengeist. Sie ist, obwohl eine intermediäre Sphäre, recht eigentlich die Lebenssphäre der Menschheit, die geistige Atmosphäre, in der dieselbe atmet, das Milieu, in welchem sie wirkt und schafft. Darum fällt die sittliche Weltordnung auch objektiv genommen zusammen mit demjenigen Teil der gesamten teleologischen Weltordnung, der die praktische Aufgabe der Menschheit im Weltprozess betrifft.

Im sittlichen Motivationsprozess ist, wie gezeigt, der teleologisch aktive Faktor übersittlichen, der teleologisch passive untersittlichen Ursprungs; da nun die Verantwortlichkeit wesentlich auf dem aktiven Faktor beruht, so ist das Verhältnis zwischen der sittlichen Verantwortlichkeit und ihrem übersittlichen Ursprung noch näher zu erörtern. Wie oben gezeigt, führt die Anerkennung der übersittlichen Sphäre den Menschen leicht zu dem Irrtum, seine Verantwortlichkeit auf diese abwälzen, ihre Unverantwortlichkeit auf sich ausdehnen zu können. Ist der Motivationsprozess determiniert durch die in ihm zusammenwirkenden übersittlichen und untersittlichen Faktoren, so kann der Mensch sich einbilden, der Verantwortung enthoben zu

sein; er kann zwar nicht, wie der reine Naturalist, sein Wollen als blosses notwendiges Naturprodukt hinstellen, aber als ein Produkt Gottes, teils vermittelt durch die göttliche Funktion der in ihm wirkenden Gnade, teils durch die aus Gottes Hand hervorgegangene Natur.

In diesem Bedenken wirkt zunächst der von dem exklusiv moralischen Standpunkt gepflegte Irrtum nach, als ob Verantwortlichkeit und Determination des Wollens einander ausschlössen, und Verantwortlichkeit nur auf indeterministischem Boden erwachsen könne. Dieser Irrtum braucht hier nicht genauer widerlegt zu werden. Auf indeterministischer Grundlage ist eine Verantwortlichkeit schlechthin unmöglich, und wenn sie überhaupt möglich sein soll, so kann sie es nur auf deterministischer Grundlage sein. Die Determination darf nur nicht eine Determination von aussen, sondern muss eine solche von innen, eine autonome Selbstbestimmung sein, wenn sie Verantwortlichkeit tragen soll. Der Nerv des Bedenkens richtet sich deshalb auch nicht eigentlich gegen die Determination des Wollens als solche, sondern gegen die Determination von aussen, als welche die Determination durch Gott jedem erscheinen muss, der vom exklusivmoralischen Standpunkt her gewöhnt ist, Gott als ein sittliches, folglich persönliches, folglich nicht nur im existentiellen, sondern auch im substantiellen Gegensatz zum Menschen stehendes Wesen zu betrachten, und seine Gnadenwirkung als eine von aussen in den Menschen hineingreifende, nicht zum menschlichen Individualgeist gehörige Funktion anzusehn. Von diesem Standpunkt aus ist allerdings überhaupt nicht zu einer Verantwortlichkeit zu gelangen, weil man in der Antinomie des Determinismus und Indeterminismus als in einer unlösbaren stecken bleibt; denn auf indeterministischem Boden ist dann die Verantwortlichkeit deshalb unmöglich, weil der unberechenbare grundlose Zufall die Herrschaft über den Willen hat, auf deterministischem Boden deshalb, weil die absolute Determination des menschlichen Willens durch Gott die Selbstbestimmung des Willens aufzuheben scheint.

Anders wenn Gott übersittlich gedacht wird, wenn damit der Grund wegfällt, warum er vorher als persönlich gedacht werden musste, und wenn mit der Persönlichkeit Gottes das Hindernis für die Wesenseinheit und Funktionsidentität zwischen Gott und Mensch aufhört. Dann kann die göttliche Gnade zu-

gleich konstituierender Bestandteil des menschlichen Individualgeistes als solcher sein, und kann des Menschen allereigenste sittliche Gesinnung zugleich Funktion Gottes sein, weil die Wesenseinheit das Hindernis der numerischen Identität beider Funktionen hinweggeräumt hat. Dann ist also auch die Regulierung und Normierung des natürlichen psychischen Mechanismus durch die aus der übersittlichen Sphäre entspringende aktuelle Gnade nicht Fremddetermination sondern Selbstdetermination des menschlichen Willens, und kann nunmehr anstatt eines Hindernisses seiner Verantwortlichkeit deren Grundlage ausmachen.*)

Wenn wir oben sahen, dass der Mensch nur als voller und ganzer, d. h. als Einheit des geistlichen und natürlichen Menschen, als Zusammenschluss der übersittlichen und untersittlichen Sphäre verantwortlich ist, so können wir das jetzt auch so ausdrücken, dass er nur als Gottmensch verantwortlich ist. Denn der in ihm sich vollziehende Zusammenschluss von Gnade und Natur ist zugleich Einheit der göttlichen und natürlichmenschlichen Wesenheit; d. h. der verantwortliche Mensch ist die Einheit der beiden Essenzen oder Naturen, und insofern Gottmensch zu nennen. Trennen wir in diesem Begriff des Gottmenschen die göttliche und (natürlich-) menschliche Seite wieder voneinander, so ist die blosse Abstraktion des Menschen im Gegensatz zum Gott in ihm ebenso unverantwortlich wie die blosse Abstraktion des Gottes im Menschen im Gegensatz zum Menschen es ist. Gott als Gott im Gegensatz zum Menschen steht über dem Begriff der Verantwortlichkeit, wie der Mensch als gottentleerter Mensch unter demselben steht. Verantwortlich ist Gott nur in seiner funktionellen Einschränkung zu diesem bestimmten Menschen oder als konkret-individueller Menschgott. Verantwortlich ist der Mensch nicht als Mensch in seiner natürlichen Individualität, sondern als funktionelle Einschränkung Gottes, oder als Gottmensch.

Sonach kann der Mensch seine Verantwortlichkeit nicht auf Gott als Gott abwälzen, weil dieser unverantwortlich ist und nicht *als* Gott, nicht *als* absolutes Subjekt in ihm wirkt. Er könnte sie nur abwälzen auf Gott, sofern dieser überhaupt verantwortlich ist und in ihm wirkt; als solcher aber ist Gott nicht

*) Vgl. Die Religion des Geistes S. 196—203; Das sittliche Bewusstsein 2. Aufl. S. 323—391, 581—597 (1. Aufl. S. 396—485, 731—752).

mehr Gott sondern Mensch, nicht mehr absolutes sondern eingeschränktes Subjekt. Der Gott, auf den der Mensch seine Verantwortlichkeit abwälzen könnte, ist er selbst als dieser Mensch; die Verantwortlichkeit bleibt also doch auf ihm sitzen, denn er ist ja weiter nichts als dieser so eingeschränkte Gott. Sofern er sich als Menschen zu diesem ihm immanenten Teil der göttlichen Funktion in Gegensatz stellt, reisst er sein eigenes Ich auseinander in zwei Abstraktionen, deren jede in ihrer Halbheit der Wahrheit und Wirklichkeit ermangelt. Der Gott, zu dem er in existentiellem Gegensatz steht, ist die in ihn nicht eingehende, ihm nicht immanente Totalität des absoluten Geistes, oder Fülle der Gottheit, und er, der zu diesem Gott in existentiellem Gegensatz steht, ist der zu ihm eingeschränkte, ihm immanente Gott als Menschgott. Gott als unverantwortlicher determiniert ihn nicht, und der sein Wollen determinierende verantwortliche, eingeschränkte, immanente Gott oder Menschgott ist identisch mit ihm als Gottmenschen oder ganzen und vollen Menschen.

Sonach löst sich das Problem der Verantwortlichkeit ebenso wie dasjenige der Entstehung des Bösen auf diesem Wege vermittelst der Durchdringung der drei Sphären, während die einseitigen, auf einer der drei Sphären ausschliesslich fussenden Standpunkte an der Lösung beider Fragen gleichmässig scheitern mussten. Die Durchdringung der drei Sphären ist aber nur möglich auf dem metaphysischen Boden des konkreten Monismus, der eine Spezies des Pantheismus darstellt. Hiernach ist der gewöhnlich gegen den Pantheismus erhobene Vorwurf, dass er die sittliche Verantwortlichkeit und die Bedeutung und Entstehungsmöglichkeit des Bösen aufhebe, als unbegründet nachgewiesen, und vielmehr dargethan, dass der Pantheismus in Gestalt des konkreten Monismus die einzige Metaphysik darstellt, auf Grund deren beide ohne Widerspruch begreiflich und erklärlich sind.

II. Nietzsches „neue Moral“.

Nietzsche beklagt sich oft darüber, dass die Deutschen seine Bücher nicht verstehen, und entschuldigt dies damit, dass diese Bücher zu tief für das Verständnis der Lebenden seien. Vielleicht ist es doch nicht unmöglich für einen unbefangenen Dritten, Nietzsche besser zu verstehen, als es ihm selber von seinem subjektiven Standpunkt aus möglich war. Allerdings ist Nietzsches schriftstellerische Eigenart nicht dazu angethan, das Eindringen in seinen Gedankenkreis leicht zu machen. Denn sie missachtet grundsätzlich alle Methodik und Systematik und ist ebenso unfähig zu einem architektonischen Aufbau wie zu einer zusammenhängenden logischen Entwickelung. Alle seine Werke sind Sammlungen von aphoristischen Gedankenspänen, die bald epigrammatisch zugespitzt, bald zu Exkursen ausgesponnen sind. Man kann die Lektüre gleich gut an jeder beliebigen Stelle beginnen und beenden; wie er selbst (mit Ausnahme Schopenhauers) an den Werken früherer Philosophen nur genascht zu haben scheint, so sind auch seine Werke ganz dazu angethan, um nur daran zu naschen, während sie eine zusammenhängende Lektüre erschweren. Er kommt zwar planlos vom Hundertsten ins Tausendste, aber man darf dieses Irrlichtelieren doch nicht Ideenflucht nennen, weil es sich um wenige Grundgedanken, die sein ganzes Vorstellungsleben beherrschen, im Kreise dreht und von allen Abschweifungen immer wieder auf diese zurückkommt, was bei der Ideenflucht nicht der Fall ist. Da er keine Wahrheit gelten lässt, so ist seine Rede auch nicht Ja oder Nein, sondern Ja

und Nein; es giebt kaum eine Stelle, zu der nicht eine andere Stelle das Gegenteil behauptete. Er hat mit dem Realdialektiker Bahnsen darin Ähnlichkeit, dass er die scheinbar widerspruchsvollen Erscheinungen mit Vorliebe aufsucht und an dem Widerspruch sein Behagen hat, ohne sich um eine synthetische Überwindung desselben und um eine Auflösung seines Scheins zu bemühen.

Auch durch Einblick in seine Stellung zu anderen ist es nicht leicht, sich über Nietzsches eigentliche Meinung zu orientieren, weil er nur da urteilt, wo sein Affekt erregt wird, wo er lieben oder hassen muss, und weil der Affekt ihn immer zu Übertreibungen nach der einen oder anderen Seite fortreisst. Nichts ist ihm widerwärtiger als affektlose Objektivität, die er für laue Gesinnungslosigkeit hält. Er erachtet es für die Aufgabe der Kritik, ihren Gegenstand verächtlich zu machen, sei es dadurch, dass sie ihn verspottet, verhöhnt und lächerlich zu machen sucht, sei es dadurch, dass sie ihn mit Pathos unter die Füsse tritt. Wenn es schwer ist, aus dem cynischen Sarkasmus des skeptischen Kritikers auf seine positiven Ansichten zu schliessen, so ist es fast noch schwerer, dieselben aus dem sybillinischen Orakelton und dem verzückten dithyrambischen Schwung des Propheten zu entnehmen. In beiden Rollen berauscht der Schriftsteller Nietzsche sich an Worten und sprachlichen Wendungen, sei es, dass er sie zu Dolchen schleift und feines Gift in sie versteckt, sei es, dass er sich auf den Schwingen der Dichtung in die Abgründe des Chaos versenkt oder über die letzten Federwölkchen in den blauen Äther erhebt. Wo er Positives zu geben scheint, wird er geflissentlich dunkel, um den Leser eine unabsehbare Gedankentiefe ahnen zu lassen, die doch nur ins Leere weist, wie am Schlusse des Zarathustra. So wenig er ein objektives Erkenntnisstreben für sich selbst besitzt, so wenig will er Anderen reine Erkenntnis vermitteln; denn beides kann nur der, welcher an eine objektive Wahrheit glaubt. Nietzsche aber huldigt dem Grundsatz: Nichts ist wahr, alles ist erlaubt; er will nicht erleuchten, erhellen oder aufklären, sondern blenden; „stich ihnen die Augen aus, Blitz meines Geistes!“

Unter allen diesen Erschwerungen aus den Wortverhüllungen den positiven Gedankenkern herauszuschälen, wäre eine

fast aussichtslose Arbeit, wenn dieser Gedankenkern reich, vielseitig und umfassend wäre. Aber die Sache wird dadurch erleichtert, dass er so sehr arm und eng ist, und sich auf ein paar dürftige Gedanken zurückführen lässt, die in den verschiedenartigsten Wendungen immer neu variiert werden. Die Armut seines Gedankengehalts wäre in einer methodischen und systematischen Darstellung sofort zu Tage getreten und konnte sich nur hinter einer aphoristischen Geistreichelei verbergen, die immer wie die Katze um den heissen Brei herumgeht und dabei zierliche oder groteske Sprünge macht.

Man kann bei Nietzsche drei Perioden unterscheiden. In der ersten stellt er das Gefühl, in der zweiten den Verstand, in der dritten den Willen am höchsten. In der ersten schwebt ihm der Begeisterungsrausch einer dionysischen Kunst, in der zweiten die kalte unbestechliche Wahrhaftigkeit rücksichtslosen Denkens, in der dritten die Potenzierung des Wollens zu übermenschlicher Stärke als Lebensaufgabe vor. In der ersten und dritten Periode will er positiv sein, während er in der zweiten rein negativ ist; in allen dreien ist er gleich phantastisch und überschwänglich, missachtet die geduldige Erforschung des Thatbestandes und konstruiert in subjektivester Weise aus seinen persönlichen Gefühlen und Vorurteilen heraus. In der ersten Periode geht er von Schopenhauer aus, dessen Philosophie der Kunst er im Wagner'schen Sinne umdeutet und gegen philiströse und banausische Strömungen der Zeit zu verteidigen sucht. In der zweiten Periode rückt der Einfluss der sensualistischen Popularpsychologie bei ihm in den Vordergrund, wie sie namentlich von den französischen Materialisten, Positivisten und Skeptikern in den letzten beiden Jahrhunderten mit feuilletonistischem Esprit und in mehr oder weniger aphoristischer Weise gepflegt worden ist. Sein Interesse konzentriert sich nun auf die verstandesmässige Zersetzung und Auflösung aller bisherigen Moral und der theoretischen Lehrmeinungen, auf die sie sich stützt. Dieser Prozess mündet nicht nur in moralischen Nihilismus sondern auch in theoretischen Skeptizismus; bei allem subjektiven Wahrhaftigkeitsstreben zerrinnt ihm die objektive Wahrheit unter der Hand, und das Ergebnis lautet: „nichts ist wahr, alles ist erlaubt“.

Mit dieser leeren Negativität will er sich aber nicht begnügen, und darum muss er über den blossen Intellektualismus und die zerstörende Kritik hinausstreben. Während er sich von Wagner ganz abwendet und zu dessen späterer Richtung sogar in feindlichen Gegensatz stellt, nähert er sich wieder mehr der Schopenhauer'schen Willensmetaphysik, aber in einer individualistischen Gestalt und sucht mit dem instinktiven Wollen das Hegel'sche Entwickelungsprinzip so zu verbinden, dass eine Steigerung des menschlichen Typus über sich selbst hinaus dabei herauskommt. Von den Freunden, die er sich in der zweiten Periode erworben hatte, die aber den Übergang zur dritten nicht mitmachen konnten oder wollten, sagt er sich als ein ganz Verwandelter los, um sich auf das einsame Selbstgespräch zurückzuziehen: „ein Ringer, der zu oft sich selbst bezwungen“. Aber nicht ganz vermag er seine eigene Vergangenheit von sich abzustreifen; wie sich der Umschwung zur dritten Periode schon innerhalb der zweiten vorbereitet, so hält er auch in der dritten Periode die verbissene Negativität und den intellektuellen Skeptizismus der zweiten in der Ausdrucksweise fest, ohne zu bemerken, dass dies eigentlich mit seinem Fortgang zu einem positiven Standpunkt nicht recht vereinbar ist.

Die erste Periode hat nur als Vorstufe seines individuellen Entwickelungsganges Bedeutung; die zweite mag den negativ gestimmten Elementen einer radikalen Opposition sympathisch sein, hat aber um so weniger objektiven Wert, als seine Kritik doch überall aus persönlichstem Empfinden fliesst und darum meist vorurteilsvoll, launenhaft, eigensinnig, ungerecht, übertrieben, prinziplos und unsystematisch ist. Eine philosophische Bedeutung könnte höchstens in seiner dritten Periode gesucht werden, als deren beide Hauptwerke. „Also sprach Zarathustra“ und „Jenseits von Gut und Böse“ zu bezeichnen sind. Das erstere derselben enthält rhetorische, poetische und prophetische Ergüsse, untermischt mit paradoxen, bizarren und theilweise cynischen Zuthaten; es will den Lesern den Übermenschen lehren, leistet aber kaum mehr, als dass es Nietzsches Sehnsucht nach dem Übermenschen offenbart. Das letztere dagegen bemüht sich wenigstens, dieses nebelhafte Ideal mit deutlicheren Umrissen zu versehen. Deshalb muss die Kritik des von Nietzsche Erreichten hauptsächlich an dieses letztere Werk an-

knüpfen, und darf das erstere nur gelegentlich zur Erläuterung heranziehen.

Der Ausgangspunkt Nietzsches ist und bleibt Schopenhauer, und er ist deshalb ohne Zweifel als Schopenhauerianer im weiteren Sinne zu bezeichnen, zumal er die Entfernung von Schopenhauer, die in seiner zweiten Periode hervortritt, in der dritten teilweise wieder ausgeglichen hat. Schopenhauers „Wille zum Leben“ spezialisiert sich bei Nietzsche zu einem „Willen zur Macht“. Leben ist mehr als Selbsterhaltung, ist Streben nach Mehrung des eigenen Seins durch Ernährung, Wachstum und Zeugung, ist wesentlich Aneignung, Überwältigung, Einverleibung, Aufzwängung eigener Formen zur Steigerung des eigenen Kraftgefühls („Jenseits von Gut und Böse,“ 2. Aufl., S. 17, 49, 227, 177). Die moderne Biologie und Spinoza reichen sich die Hand, um die wesentliche Übereinstimmung des Willens zum Leben oder Dasein mit dem Willen zur Macht zu bestätigen. Aber der Wille zum Leben bleibt doch der umfassendere allgemeinere Begriff, von dem der Wille zur Macht nur eine Besonderung darstellt. Nietzsche betont gerade diese Seite des Lebenswillens mit Rücksicht auf sein Ideal des Tyrannen; aber wir werden sehen, dass der machtlüsterne Tyrann doch auch bei Nietzsche nur die eine Seite des „Übermenschen“ darstellt, dass also der Wille zur Macht auch hier den Willen zum Leben nicht erschöpft, sondern wie bei Schopenhauer in den „Willen zum Erkennen“ umschlägt.

Ganz wie Schopenhauer kommt auch Nietzsche über ein Schwanken zwischen subjektivem Idealismus und metaphysischem Willensrealismus nicht hinaus. „Wir sind es, die allein die Ursachen, das Nacheinander, das Füreinander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck erdichtet haben“, die es alle im „Ansich“ der Dinge nicht giebt (26), wenngleich diese Begriffe untereinander in einer systematischen Verwandtschaft stehen wie die Glieder der Fauna eines Erdteils (24). Es ist ein betrügerisches Prinzip im Wesen der Dinge (46) und die Wahrheit ist nicht mehr wert als der Schein mit seinen verschiedenen Abstufungen, Tönungen oder valeurs (47). Die Welt, die uns angeht, kann eine Fiktion ohne Urheber und Träger sein (47), ein Denken ohne denkendes Ich oder Es (21). Eine andere, zweite, wahre Welt hinter der scheinbaren ist eine moralisch-optische Täuschung; mit Abschaffung der wahren Welt als Gegensatz hört aber auch die gegebene Welt auf, eine bloss scheinbare zu sein, und wird selbst zu der einzig realen (Werke, Bd. VIII, S. 81—83). Dies klingt bald wie absoluter Illusionismus im Sinne des esoterischen Buddhismus; bald wie Feuerbach'scher Sensualismus, der den Sinnenschein oder den Bewusstseinsinhalt für die einzige Realität erklärt, bald wie skeptischer Agnosticismus im Sinne der modernsten Erkenntnistheorie, die sich ihrer reinen Negativität zum Hohn Positivismus nennt. Alle diese Standpunkte spielen in Nietzsche unklar durcheinander. Aber auf der anderen Seite hält er an der Herren-Aufgabe und Herrschaftlichkeit der Philosophie in Bezug auf Schaffung einer Metaphysik fest und tadelt die Positivisten, welche den Unglauben an diese Aufgabe im Publikum verbreiten (wobei er sonderbarer Weise auch mich zu treffen glaubt — 135—136). „Man muss die Hypothese wagen, ob nicht überall, wo „Wirkungen“ anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt“, so dass alle Kausalität, auch die der mechanischen Kräfte, Willenskausalität wäre (49). Dann darf aber auch das mechanische und materielle Geschehen keine Täuschung, kein Schein, keine blosse Vorstellung sein, sondern muss als eine Art von niederem Triebleben gleiche Realität haben mit unseren menschlichen Begierden und Leidenschaften (48). Eine Ausgleichung dieser sich widersprechenden Behauptungen hat Nietzsche nicht versucht.

Wie Schopenhauer kennt er die Vernünftigkeit nur im Sinne einer abstrakten, diskursiven Reflexion, setzt Zweckmässigkeit und Nützlichkeit gleich und hält das Intuitive, z. B. im moralischen Urteil, für etwas Irrationales, weil es nicht abstrakt und diskursiv ist (110—111). Wie Schopenhauer scheint er mit den Weibern üble Erfahrungen gemacht zu haben, verurteilt sie zu ewiger Sklaverei und schweigendem Erdulden der legitimen männlichen Tyrannei, und erkennt in dem Geschlechtsgegensatz nur eine ewig feindselige Spannung (181—185) aber nicht die gegenseitige harmonische Ergänzung zum vollen Menschheitsideal in der Ehe und Familie. Wie Schopenhauer fühlt er sich als Aristokrat des Geistes, erblickt den Weltzweck nur in den sich winkenden Riesen und Weisen aller Zeiten, und hasst alles Plebejische, Ordinäre, Gemeine in einem solchen Grade, dass der Ekel vor dem Pöbelgestank und kleiner Leute Geruch sogar

seine edleren Instinkte überwindet (42, 110). Er teilt die Antipathien Schopenhauers gegen England und alles Englische ebenso wie dessen Vorliebe für französische Litteratur insbesondere für die französische Psychologie (211—216, 161), an deren effekthascherischem Esprit und aphoristischen Aperçus leider auch Schopenhauer schon allzusehr seinen Stil gebildet hatte.

Wie Schopenhauer ist er entschiedener Gegner des jüdisch-christlichen Theismus, aber nicht der Religion, und er glaubt, dass trotz ihrer antichristlichen und antitheistischen Strömung unsere Zeit keineswegs antireligiös sei, sondern ein Wachstum der religiösen Instinkte zeige (69—70). Wie Schopenhauer versteht er aber unter Religion nur asketische Selbstopferung und grausamkeitslüsterne geistige Selbstverstümmelung im indisch-gnostisch-urchristlichen Sinne (62—63) und hat vom Wesen der protestantischen Religiosität und ihrer Überlegenheit über das katholische Ideal der Entweltlichung und Entsinnlichung des Menschen (81) keine Ahnung. In seinem nachgelassenen Werke „Der Antichrist" (S. W. Bd. VIII, 1894) überschlägt sich sein Hass gegen das Christentum in den tollsten Kapriolen. Während er sonst alles Seiende in seiner unabwendlichen Notwendigkeit anerkennt und als Bejaher des Willens zum Leben freudig Ja und Amen dazu sagt, so versagt ihm diese Fähigkeit durchaus gegenüber der geschichtlichen Erscheinung des Christentums. Hier bleibt er in einer Mischung aus Verachtung, Ekel und ohnmächtiger Wut stecken.

Nur in einem entscheidenden Punkte befindet er sich seit seiner zweiten Periode im Gegensatz zu Schopenhauer, in seiner Stellungnahme zur Moral, in deren Bann und Wahne Buddha und Schopenhauer noch befangen war (71). Bei Schopenhauer ist bekanntlich die Einsicht in das mit allem Leben unvermeidlich verbundene Leiden Bestimmungsgrund einerseits für das Mitleiden mit anderen, andererseits für die Abkehr des eigenen Willens vom Leben; beides fasst Schopenhauer als Willensentschliessungen moralischer Art auf und mindestens das Mitleid als eine solche, die nicht durch egoistische Motivation entstanden zu denken ist. Nietzsche hingegen lässt nach dem Vorgang der französischen sensualistischen Psychologen keine andere als egoistische Motivation gelten und leitet alle scheinbar uninteressierte Sittlichkeit aus versteckten selbstsüchtigen Interessen ab (163). Er verwirft das Mitleid als eine den Willen schwächende Verzärtelung (126), als eine entmannende und weibisch machende Sentimentalität, die den Kulturprozess nicht fördert, sondern zurückschraubt, wie seine Entwickelung selbst dem Verfall und der plebejischen Herdenmoral und Sklavenmoral angehört. Er bestreitet, dass auf den Höhen des Seelenlebens der Anblick alles in eins gefassten Weltleids gerade Mitleid (41), und behauptet vielmehr, dass er die übermütigste, unersättlich da capo rufende Weltbejahung auslösen müsse (72). Nietzsche ist also weit entfernt davon, die Wahrheit des eudämonologischen Pessimismus zu bestreiten, denn er weiss es ganz genau, dass Erfahrung immer schlimme Erfahrung bedeutet (133), und dass das Glück uns immer davonläuft (252). Er bestreitet nur, dass die eudämonologische Wertbemessung der Welt, wie sie im Hedonismus, Utilitarismus und Pessimismus hervortritt, den höchsten Massstab anlege, und erklärt sie für eine Vordergrundsansicht von untergeordneter Bedeutung (169 bis 172). Schon Schopenhauer hatte den Weg des Leidens als den für die meisten Menschen unentbehrlichen Weg zum Heil bezeichnet, und es war eine offenbare Inkonsequenz von ihm gewesen, dass er die Milderung der Leiden anderer, d. h. die Abschwächung der pädagogischen Wirkung des Leids hatte zur Pflicht machen wollen. Nietzsche macht sich von dieser Inkonsequenz frei und fordert nicht Abschaffung sondern Verschärfung und Verschlimmerung des Leids, um die heilsame Zucht des grossen Leidens wirksam zu machen (170). Allerdings hat er dabei nicht wie Schopenhauer die Willensverneinung als Ziel im Auge, sondern einen ganz entgegengesetzten Zweck, die Maximation des Willens zur Macht. Sehen wir aber von dem Inhalt dieses Zwecks zunächst noch ab, so hat Nietzsche darin gegen Schopenhauer Recht, dass der empirische Pessimismus durch den Evolutionismus überwunden werden muss, dass die Entwickelung eine höhere Aufgabe ist als alle Lust- und Leidprobleme in dieser Welt der Individuation (171), und dass deshalb alle Moral, die sich auf Hedonismus, Utilitarismus oder empirischen Pessimismus stützt, nur eine untergeordnete, unwahre, überwindungsbedürftige Moral sein kann.

Was Nietzsche geholfen hat, über Schopenhauer in diesem entscheidenden Punkte hinaus zu gelangen, das ist seine Einsicht,

dass Hegel und Schopenhauer zwei feindliche Brüder-Genies sind, die nach den entgegengesetzten Polen des deutschen Geistes auseinanderstrebten (211), und dass Hegels Prinzip der Entwickelung ein regierender deutscher Begriff ist, der daran arbeitet, ganz Europa zu verdeutschen (200). Leider vermag Nietzsche den logischen Inhalt, den der Begriff der Entwickelung bei Hegel hat, nicht sich anzueignen, weil er an dem Schopenhauer'schen Vorurteil festhält, als ob Vernunft nur abstrakte, diskursive Reflexion wäre. Er kann deshalb dem Hegel'schen Begriff der Entwickelung nur sein Schopenhauer'sches Willensprinzip zum Inhalt geben, d. h. er muss den Weltprozess als Entwickelung des Willens zur Macht bestimmen und die Philosophie und Psychologie und Ethik als Entwickelungslehre des Willens zur Macht behandeln (28).

Wie den eudämonologischen Moralprinzipien, so gesteht Nietzsche auch den heteronomen autoritativen Moralprinzipien nur einen untergeordneten, vorbereitenden, erziehlichen Wert zu, den er keineswegs unterschätzen und verkleinern will (77—79); aber über eine gewisse Periode ausgedehnt, führen beide zur Depravation der ihnen Unterworfenen (79—82). Wenn Nietzsche ganz allgemein von Moral redet, so meint er in der Regel die Gesetzesmoral, die einen Zwang zum Gehorchen auferlegt, einen Zwang, der allemal ein Stück Tyrannei gegen die Natur und gegen die Vernunft darstellt (106—108). Auch das gute Gewissen oder das Glauben an die eigene Tugend versteht Nietzsche schlechtweg im Sinne der heteronomen Gesetzesmoral (159—160). Von dieser Moral will er die Vorgeschrittenen mit Recht frei wissen, wie Jesus (? Paulus) die Söhne Gottes von der jüdischen Gesetzesmoral (98). Ebenso tadelt er es mit Recht, dass die Philosophen und Regierenden heute noch soviel Heuchelei mit dem heteronomen Gewissen treiben, über das sie eigentlich längst hinaus sind (119).

Aber er irrt sich, wenn er glaubt, in seinem Kampfe gegen die Heteronomie ebenso wie in seiner Kritik des Mitleids etwas bahnbrechend Neues zu bringen, das nicht schon von anderen massvoller und besser ausgeführt wäre, und bringt den Leser in Verwirrung dadurch, dass er die Ausdrücke Moral und Gewissen schlechtweg für jene untergeordneten Vorstufen der eudämonologischen und heteronomen Pseudomoral braucht und

das Fortgeschrittensein zu einer echten Moral als ein Hinausgeschrittensein über die Moral bezeichnet. Es hängt dies mit Nietzsches Entwickelungsgang zusammen, insofern er den Sprachgebrauch seiner rein negativen zweiten Periode auch in seiner dritten Periode noch festhält. Was ihm in der zweiten Periode als ein Hinausschreiten über alle Moral schlechthin erscheinen musste, das stellt sich in der dritten Periode als ein Fortschreiten von niederen Moralstufen zur höchsten, von untergeordneten Vorstufen zur definitiven und allein wahren Moral, von einseitigen Moralprinzipien zu dem allumfassenden Moralprinzip dar. Wenn Nietzsche sich in seiner zweiten Periode bemüht hatte, der Entstehung und dem Wachstum der moralischen Triebfedern und Vorstellungen nachzugehen, um ihre Relativität aufzudecken, so begreift er nunmehr, dass die erste und entscheidende Aufgabe der Ethik, die vorläufig allein recht hat, weiter zu fassen ist. Die Moralen sind nur eine Zeichensprache der Affekte (106); „man muss die Moralen (d. h. die vielen relativen Moralprinzipien) zwingen, sich zu allererst vor der Rangordnung zu beugen“ (164), und einer solchen Systematisierung der Moralprinzipien muss vorangehen „Sammlung des Materials, begriffliche Fassung und Zusammenordnung eines ungeheuren Reiches zarter Wertgefühle und Wertunterschiede, als Vorbereitung zu einer Typenlehre der Moral“ (104). Die Aufgabe, die Nietzsche hier der Ethik vorzeichnet, ist offenbar eine „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“; dass diese Aufgabe von anderer Seite bereits gelöst war, als er dies schrieb, hat er wohl nicht erfahren.

Wenn Nietzsche auch seiner ganzen Anlage nach darauf verzichten musste, diese seinem aphoristischen Bilderdenken fern liegende systematische Aufgabe zu lösen, so bildet doch das Suchen nach der neuen höheren Moral den ganzen Inhalt seiner dritten Periode, wie die Auflösung der alten, niederen Moralen den seiner zweiten Periode ausgemacht hatte. Er muss sich von den alten Freunden nur darum lossagen, weil sie bei der Negation aller Moral stehen bleiben wollen, während ihm diese Negation nur Raum und Platz schaffen soll für die neue höhere Moral. Dass Nietzsche für die Geschichte der Philosophie im allgemeinen bedeutungslos ist, wird kaum einem Widerspruche begegnen; ob er auch für die Geschichte der Ethik bedeutungs-

los ist, wird davon abhängen, ob seine positive, neue, höhere Moral irgend welche Bedeutung hat, da seine negative Kritik der zweiten Periode einerseits nichts Neues bietet und andererseits in ihrer phantastischen Masslosigkeit keinen Blick hat für den in der heteronomen Moral enthaltenen berechtigten und erhaltungswerten Kern.

Dass nach unserer heutigen Herdentiermoral andere, vor allem höhere Moralen möglich sind, scheint ihm selbstverständlich (124). Zu dem höheren Menschen, dem Immoralisten im Sinne der alten Moral, gehört auch eine höhere Seele, höhere Pflicht, höhere Verantwortlichkeit (153); sie sind in ein strenges Garn und Hemd von Pflichten eingesponnen und können da nicht heraus, obschon die Tölpel sie nach dem Augenschein für Menschen ohne Pflicht halten (171). Alle Werte der alten Herdenmoral müssen einer Umwertung unterzogen und unter ihrem neuen Druck und Hammer ein (neues) Gewissen gestählt werden, dass es das Gewicht einer solchen Verantwortlichkeit ertrage (127). Das klingt alles ganz gut und genügt zum Beweise, dass Nietzsche der „Immoralist" ein „Moralist höherer Art" sein möchte; aber man erfährt dadurch noch nichts Positives. Wir wissen bis jetzt nur, dass die neue Moral nicht eudämonistisch und nicht heteronom sein soll; aber was sie positiv sein soll, wird abgeleitet werden müssen aus dem Prinzip der Entwickelung des Willens zur Macht. Das Wort „autonom" braucht Nietzsche sonderbarer Weise nur in dem verächtlichen Sinne einer anarchistischen autonomen Herde, nicht in dem Sinne einer vernünftigen Selbstgesetzgebung und Selbstbestimmung des Willens (125—126).

Alle Demokratisierung ist Nivellement und darum nicht bloss Verfallsform der politischen Organisation, sondern als allgemeine Vermittelmässigung und Werterniedrigung auch Verfalls- und Verkleinerungsform des Menschen selbst (127). Das allen Gemeine kann nur das Gemeine sein; Grosses, Tiefes und Seltenes kann immer nur für grosse, tiefe und seltene Menschen da sein (54—55), d. h. für eine Aristokratie. Sklaverei und Ausbeutung (d. h. genauer und gelinder ausgedrückt: eine dienende und nicht den vollen Arbeitsertrag geniessende Klasse) muss sein, weil sie Bedingung jeder höheren Kultur und jeder Erhöhung der Kultur ist, weil ohne sie keine Aristokratie mit

dem Pathos der Distanz und Distanz-Erweiterung bestehen kann (187, 225—226). Alle Kultursteigerung, folglich auch die Steigerung des Typus „Mensch", in welchem allein sich die Steigerung des Willens zur Macht vollziehen kann, setzt eine die Kultur tragende und fördernde Aristokratie voraus, während die blosse Kultivierung (oder Ausbreitung der errungenen Kultur) mit Schwächung und Ankränkelung der Willenskraft Hand in Hand geht (188). Wo die Aristokratie ihre Privilegien aufgiebt, enthüllt sie die in ihr bereits eingefressene Korruption, während eine gesunde Aristokratie den gesunden instinktiven Klassenegoismus hat, um des Kulturprozesses willen ihre Vorrechte skrupellos auszuüben und festzuhalten (223, 241). Die dienende Klasse hat ihren Wert und ihre Berechtigung nur darin, dass sie die Existenz der Aristokratie und durch diese die Kultur und ihre Steigerung ermöglicht. Der Grundglaube einer gesunden Aristokratie muss sein, dass die Gesellschaft nicht um der Gesellschaft willen da sein dürfte, sondern nur um der Aristokratie willen, und dass Ausbeutung der Gesellschaft ihr Recht und ihre Pflicht sei (227).

So rühmend man es anerkennen darf, dass Nietzsche in unserer demokratischen Zeit den Mut gefunden hat, die Kulturwidrigkeit des demokratischen Nivellements und den überlegenen Wert einer Aristokratie zu betonen, so schiesst er doch mit seinen Übertreibungen weit über das Ziel hinaus. Wenn die Gesellschaft die Einheit von Aristokratie und Plebs ist, so ist nicht richtig, dass die Gesellschaft nur um der Aristokratie willen da ist. Aristokratie und Plebs sind dann nur verschiedenwertige Glieder am Gesamtorganismus, die ihm mit verschiedenwertigen Funktionen dienen. Die Aristokratie trägt und steigert die Kultur und erweitert ihren Abstand von der Plebs, nicht ohne dass auch diese an der errungenen Kultur in geringerem Masse teil nimmt, und somit auch ihr Niveau stetig erhöht. Die „Ausbeutung" ist eine den legitimen Abzug vom Arbeitsertrag der Plebs überschreitende und auf die Dauer den Ruin der ganzen Gesellschaft herbeiführende Verkehrtheit. Eine kluge und weitsichtige Aristokratie vermeidet jede Ausbeutung und beschränkt ihre Vorrechte auf das für den Kulturprozess erforderliche Mass. Sie verabscheut jeden Klassenegoismus im eudämonistischen Sinne, und behauptet ihre Vor-

rechte nicht im eigenen Interesse, sondern im Interesse des ganzen Gesellschaftsorganismus, also aus ethischen Gesichtspunkten.

Nicht minder übertrieben und einseitig sind die Unterschiede, die Nietzsche zwischen Herren- und Sklavenmoral macht. Dass in jedem Alter, Geschlecht, Stand und Beruf andere Tugenden zur bevorzugten Geltung gelangen, ist eine oft genug behandelte Wahrheit; wo sich eine herrschende und eine dienende Volksschicht kastenmässig scheiden, da wird natürlich auch die beiderseitige Standesmoral einen verschiedenen Charakter zeigen. Aber alle Sondermoralen sind doch nur besondere Ausprägungen der einen Moral je nach der Beschaffenheit der vorzugsweise obliegenden Aufgaben. Werte schaffend sind sowohl Herrschende als Dienende, und es ist ganz unrichtig, wenn Nietzsche das Werte Schaffen auf ein Herrenrecht beschränkt (234). Die Herrenbewertung gilt in dem Herrenstande, wie die Sklavenbewertung im Sklavenstande. Welcher Stand mehr Macht über den andern hat, wird auch mehr Macht haben, seine Bewertung dem andern praktisch wichtig und beachtenswert zu machen. Etwas Rücksicht auf die Wertschätzung der anderen Stände muss jeder Stand nehmen. In einem aristokratischen Zeitalter wird die Wertschätzung der Herren auch bei den Sklaven dominieren, wie in einem demokratischen Zeitalter die Wertschätzung der Plebs auch bei den Vornehmen. Dass die Herrenmoral im männlichen Geschlecht eine andere ist als im weiblichen, erkennt auch Nietzsche, sucht dies aber unrichtig aus Atavismus zu erklären (235) statt aus der verschiedenen sozialen Stellung beider Geschlechter. Jedenfalls müsste es nach Nietzsches Standpunkt im Interesse der Herrenklasse liegen, den Sklaven ihre Sklavenmoral zu lassen, die für die Herren so nützlich und als Anpassungsprodukt an ihre Herrschaft entstanden ist. Den Sklaven darüber die Augen zu öffnen ist vom Herrenstandpunkte aus, den doch Nietzsche vertreten will, mindestens unklug.

Das „europäische Problem" spitzt sich somit für Nietzsche zunächst auf die Züchtung einer neuen über Europa regierenden Kaste zu, wobei ihm hauptsächlich die Juden, die Russen und die märkischen Junker in Betracht zu kommen scheinen 209—210). Er geht dabei von der Ansicht aus, dass Europa eins werden will (218) wobei er allerdings nicht erörtert, ob

mit Russland unter russischer Hegemonie, oder ohne Russland gegen Russland. Die für dieses vereinigte Europa zu züchtende Herrscherkaste muss frei von plebejischen Neigungen und Geschmacksrichtungen, frei von Sentimentalität und Verzärtelung des Mitgefühls, frei von allem Weibischen, Hermaphroditischen und abstrakt Idealistischen, aber auch frei von eudämonistischer Selbstsucht sein. Sie muss wahrhaft vornehm, männlich stark, hart und heiter, durchdrungen von aristokratischem Distanzgefühl aber auch aristokratischem Solidaritätsgefühl und Pflichtgefühl sein, in welchem ihre Pflicht, über die Masse zu herrschen, schon inbegriffen ist. Tüchtigkeit tritt an die Stelle der Tugend, Befriedigung über den Machtzuwachs an Stelle der Zufriedenheit. Schlecht ist alles, was aus Schwäche stammt, gut alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Da Wille zur Macht mit Herrschsucht gleichbedeutend ist, so muss auch die Herrschsucht wachsen, ebenso wie die Härte, wenn aus unserm verzärtelten Geschlecht die Aristokratie der Zukunft erwachsen soll.

Bis dahin kann man Nietzsche mit einigen stillen Vorbehalten folgen; wenn er aber neben der Stärke und Härte auch die List gesteigert wissen will (51), die doch wesentlich eine Waffe der Schwäche ist, so wird man schon stutzig. Noch bedenklicher erscheint seine Behauptung, dass mit der Herrschsucht auch der Hass, der Neid und die Habsucht wachsen müssen (29), und dass zur Erhöhung der Spezies Mensch alles Böse, Furchtbare, Tyrannische, Raubtier- und Schlangenhafte ebensogut diene wie sein Gegensatz (56). Hier zeigt sich bereits der macchiavellistische Zug in Nietzsche, der ihn zu den schlimmsten Ausschreitungen fortreisst.

Aber die Aristokratie bleibt doch ihrerseits auch in einer Herdentiermoral stecken. Mag sie auch den Grundsatz perhorreszieren, dass die Sittlichkeit in der Erfüllung von Pflichten gegen die ganze Gesellschaft unter Einschluss der Plebs bestehe, so wird sie sich doch den Pflichten gegen ihresgleichen nicht entziehen können (230—231); ja sogar sie wird diese Pflichten der aristokratischen Solidarität um so ernster nehmen und um so grössere Opfer für die Erhaltung ihrer Stellung bringen müssen, je stärker dieselbe bedroht ist. Nietzsche

weiss sehr wohl, dass eine Aristokratie sich nur so lange gesund erhält, als sie sich im Kampfe gegen ungünstige Bedingungen behaupten muss und durch harte Zucht des Schicksals vor dem eigenwilligen Egoismus ihrer Mitglieder geschützt bleibt (235—236). Gerade so lange ist aber auch die aristokratische Moral eine Herdentiermoral in demselben Sinne wie die plebejische, nur dass die aristokratische Herde relativ kleiner ist als die plebejische. Die künftige Herrscherkaste Europas dürfte ihrer absoluten Zahl nach immerhin eine weit grössere Herde sein als die Sklavenherde in Attika oder die Plebejerherde in der römischen Republik. Deshalb kann die Aristokratie nicht das letzte Ideal Nietzsches repräsentieren, sondern nur Durchgangsstufe für die Züchtung jener Steigerung des Menschentypus sein, auf die es ihm ankommt.

Erst wenn der Zwang zur Solidarität aller Aristokraten aufhört und mit ihm das Band der alten Zucht zerreisst, erst dann wagt der einzelne einzeln zu sein und sich abzuheben. Erst aus dem Verfall einer überlebten Aristokratie geht die Souveränität des Individuums hervor, das mit seiner höheren Moral über die aristokratische Herdenmoral hinweglebt (236 bis 237). Die Überlegenheit der aristokratischen Moral über die plebejische war nur eine relative, insofern sie einer stärkeren Ausprägung des Machtwillens entspricht; gegenüber der Moral des souveränen Individualismus stehen sie prinzipiell gleich niedrig als blosse Fussgerüste. So ist es denn auch nicht der Standpunkt der aristokratischen Herdenmoral, von welchem aus Nietzsche sich gedrängt fühlt, die Herdenmoral der Plebs zu untergraben; sondern der Standpunkt des souveränen Individualismus ist es, von dem aus er jede Herdenmoral, sowohl die der Aristokratie als auch die der Plebs umstürzen will. Ihre Verwirklichung findet die Moral des souveränen Individualismus in der Einheit des Philosophen mit dem Tyrannen, des Weisen mit dem Herrscher, des Wertschöpfers mit dem Befehlenden, der seinen neu geprägten Werten bei aller Welt Geltung erzwingt.

Nietzsche hat schon in seiner ersten Periode (im zweiten Stück der „Unzeitgemässen Betrachtungen“ S. 91) die Ansicht vertreten, dass die Geschichte nicht um der Massen willen, sondern um der wenigen aus ihnen hervorragenden Individuen

willen da sei. Er versteht den Heroenkultus noch in einem ganz andern Sinne als Carlyle, den er einen abgeschmackten Wirrkopf nennt und wegen seines Mangels an Philosophie tadelt (211). Carlyle glaubt zwar, dass alles Grosse durch heroische Individuen geschieht, aber er glaubt doch auch, dass diese im Dienste der Menschheit wirken und nicht bloss, um gleich dem Bären in der Menagerie, ihre Grösse zu zeigen. Nietzsche dagegen spottet über den Glauben Friedrichs des Grossen, der erste Diener des Staates zu sein, wie über eine unbewusste Heuchelei (119—120), und sieht in der ganzen Masse des Volks, sowohl der Aristokratie wie der Plebs, nur einen Fussschemel für die selbstzweckliche Grösse des Tyrannen. Seine Lieblingsgestalten sind Alcibiades, Cäsar, Kaiser Friedrich II., Cesare Borgia und Napoleon I. (117, 120—121). In dem Raubtiere und Raubmenschen sieht er das gesundeste aller tropischen Untiere und Gewächse (117). Der „Übermensch“, zu dem der Mensch sich entwickeln soll, entpuppt sich somit als Unmensch, als die Bestie im Menschen, die nach Abstreifung aller Hüllen der moralischen Instinkte atavistisch wieder hindurchbricht, als die bête humaine Zolas, als das „frohlockende Ungeheuer“, das in der „Unschuld seines Raubtiergewissens“ „vielleicht von einer scheusslichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit einem Übermute und seelischem Gleichgewichte davongeht, wie als ob nur ein Studentenstreich vollbracht sei“ („Zur Genealogie der Moral“ S. 21). Nicht die wohlthätigen, organisatorischen Wirkungen schätzt Nietzsche an dem Ideal des Tyrannen, sondern den rücksichtslosen Mut des Verbrechens, die ungenierte Äusserung des Zerstörungstriebes, den er selber in That umzusetzen sich zu schwach fühlt, den aber jeder elende Negerdespot besitzt. „Die Geschichte der Wirkung Napoleons ist beinahe die Geschichte des höheren Glücks, zu dem es dieses ganze Jahrhundert in seinen wertvollsten Menschen und Augenblicken gebracht hat“ (120); selbst Goethe soll seinen Faust, ja das ganze Problem des Menschen wegen des Erscheinens Napoleons und aus keinem anderen Grunde umgedacht haben!“ (199). Die moderne Demokratisierung Europas ist nichts als eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von Tyrannen; denn je besser der Typus der Masse zur Sklaverei vorbereitet

ist, desto stärker, reicher, anziehender und gefährlicher muss der starke Ausnahmemensch geraten (197—198).

Allerdings muss man das Wort Tyrann in jedem Sinne, auch im geistigsten verstehen (198), wo es mit dem Begriff des Philosophen zusammenfällt (141). Wie der reine Intellektualist, oder der „objektive Mensch“ mit seiner Willensohnmacht eine einseitige und verkrüppelte Ausprägung des Menschentypus darstellt (140—142), so würde auch der rohe, geistlose Athlet des Willens eines wesentlichen Bestandteils der Menschennatur ermangeln. Der Tyrann kann ohne Geist und ohne Ehrfurcht vor seinem eigenen Geist wohl befehlen, aber nicht führen (137); vor Nietzsches Augen aber schwebt das Bild geistiger Führer (127), die zugleich das Amt des Philosophen ausüben, welches im Werteschaffen besteht (151). Zum Befehlen muss der Mensch eben auch vorbereitet und vorherbestimmt sein und das geschieht nach Nietzsches übertriebenem Vererbungsglauben (240) ausschliesslich durch die Züchtung (155) aus einer Vernunft und Kunst besitzenden regierenden Klasse (77).

Der Philosoph, mit dem der Tyrann eins sein soll, ist nicht zu verwechseln mit dem Gelehrten der nur Material anhäuft, nicht mit dem rein intellektualistischen „objektiven Menschen“, der bloss ein impotenter Spiegel seiner Umgebung ist (140 bis 142), nicht mit dem Skeptiker, dessen Skepsis aus Willenslähmung entspringt (144—145), auch nicht mit dem willenszähen männlichen Kritiker und Forscher (147—148). Die eigentlichen Philosophen sind Schöpfer von neuen Werten und Gesetzgeber; ihr Wille zur Wahrheit ist Wille zur Macht, denn sie erst bestimmen das Wohin und Wozu des Menschen (151). Die Aufgabe der Philosophie wird also hier (ähnlich wie in Dörings philosophischer Güterlehre) auf Wertbestimmung beschränkt. Die Philosophen haben zugleich die Rolle der bei Nietzsche fehlenden Vorsehung zu spielen und die Gesetzgebung nachzuholen, zu welcher der Weltgeist ausser Stande war, offenbar weil es ihm an Vernunft im Sinne Schopenhauers fehlte.

Was bei dieser Wertschöpfung und Gesetzgebung der philosophischen Tyrannen oder tyrannischen Philosophen herauskommt, kann für die Völkerherde immer nur eine neue heteronomer Moral sein, welche die alte Heteronomie umstürzt, wie die Autorität des neuen Herrn die Autorität der früheren Herren umgestürzt hat (152). Die Erfahrung der Geschichte lehrt freilich, dass die Tyrannen immer nur soweit revolutionär gewesen sind, als es ihnen nötig schien, um ihre Macht gegenüber den vorher bestehenden Mächten durchzusetzen, und dass sie nach hinreichender Befestigung ihrer Machtstellung sich stets bemüht haben, die Geltung der alten heteronomen Moralprinzipien neu zu kräftigen. Sie wussten viel zu gut, dass es weit leichter ist, die Masse mit Hülfe der alten Heerdenmoral zu lenken, als ihr eine selbstgeschaffene neue aufzuzwingen. Aber das ist eigentlich das Gleichgültige und Zufällige an dem Vorgange, eine blosse Nebenerscheinung des sich auslebenden Machtwillens; denn die Heerde ist ja nach Nietzsches geschichtsphilosophischer Ansicht bedeutungslos und rechtlos und dient nur dem Tyrannen als unentbehrliches Material zur Bethätigung seines Machtwillens. Worauf es allein ankommt, was allein Wert hat, ist die Souveränität des herrschenden Individuums und sein sich Darleben zu einer stärkeren, böseren, tieferen, auch schöneren Ausgestaltung des Menschentypus (262). Wie sich Napoleon zu Cesare Borgia verhielt, so wird der kommende Tyrann Europas, dem Nietzsches Herz entgegenjubelt, sich zu Napoleon verhalten; wie sich jetzt die Einigung der europäischen Völker vollzieht, bloss um den grösseren Tyrannen zu ermöglichen, so muss sich folgerichtig dereinst die politische Einigung der ganzen Menschheit vollziehen, bloss um den allergrössten Tyrannen, den Menschheitstyrannen, und damit die höchstmögliche Steigerung des Menschentypus zu Stande zu bringen. Diese Konsequenz liegt auf der Hand, wenn Nietzsche sie auch nicht ausspricht. Sie ist offenbar die genauere Bestimmung des Ideals, das ihm vorschwebt, das er aber hinter Andeutungen verbirgt (154).

„Wer sein Ideal erreicht, kommt eben damit über dasselbe hinaus“ (86). Das erste Ideal auf dem Gebiete der „neuen Moral“ war die aristokratische Moral im Gegensatz zur plebejischen, das zweite der philosophische Tyrann oder tyrannische Philosoph mit aufsteigendem Herrschaftsbereich im Gegensatz gegen alle gleichviel ob aristokratische oder plebejische Herdenmoral. In diesem sollte die Souveränität des Individuums und die Maximation des Machtwillens gipfeln. Aber wenn wir

Nietzsche bis hierher gefolgt sind, so belehrt er uns, dass das, was er uns gezeigt hat, doch wieder nur „eine zweite Maske" ist (251), wie das Ideal der aristokratischen Moral eine erste Maske war. Nietzsche schreibt seine Bücher gerade um zu verbergen, was er bei sich birgt, und glaubt nicht, dass jemals ein wahrer Philosoph seine eigentlichen und letzten Meinungen in Büchern ausgedrückt habe (256—257). „Jeder tiefe Denker fürchtet mehr das Verstandenwerden als das Missverstandenwerden" (257); „alles was tief ist, liebt die Maske" (51), und vor allem jeder tiefe Geist braucht eine Maske. Es fragt sich, ob Nietzsche uns Anhaltspunkte genug gegeben hat, um ihm hinter die zweite Maske zu gucken und das zu thun, was er am meisten fürchtet, ihn zu verstehen. Nietzsche behauptet zwar, dass es zur feineren Menschlichkeit gehöre, Ehrfurcht vor der Maske zu haben und nicht an falscher Stelle Psychologie und Neugierde zu treiben (248); allein solche Ehrfurcht kann nur der schweigende Denker und Dulder beanspruchen, und nicht der Schriftsteller, der durch seine Büchermasken den Sinn der Menschen zu verwirren sucht.

Der Tyrann soll als das souveräne Individuum aus dem Verfall der Aristokratie hervorgehen. Er soll wissen, dass die Masse, über die er herrscht, nur um seinetwillen da ist, nicht etwa er um ihretwillen. Aber auch nicht dazu ist die Masse da, um seiner Lust oder Glückseligkeit zu dienen, — das wäre ein Rückfall in gemeinen Individualeudämonismus; nein, nur die Maximation des Menschentypus in ihm zu realisieren ist der Zweck seines wie ihres Daseins. Was er dabei an höchsten Leiden ertragen muss, ist ebenso gleichgültig, als was die Masse unter seiner Tyrannei leidet. Sein einziges Gesetz, seine Spezialmoral, ist nicht das Wohl oder die Höherbildung oder der Kulturfortschritt seines Volkes oder der Menschheit, sondern ganz allein die Maximation des Menschentypus in seiner Person. Der geistige Grundtrieb ist aber der Wille zur Macht und die Steigerung des Menschentypus besteht prinzipiell nur in einer Steigerung und Entwickelung des Willens zur Macht, während alle sonstigen Fortschritte nur Mittel zu diesem Zweck sind. Wie nach Fichte die scheinbare Aussenwelt nur gleichgültiges Material der Pflicht ist, so ist sie nach Nietzsche nur gleichgültiges Material des Machtwillens, der nach einer

Erweiterung ins Unendliche strebt. Soviel der Tyrann auch leidet, so hält ihn die Befriedigung dieses einen Grundtriebes, des Machtwillens für alles schadlos, und lässt ihn immer da capo zu dem Weltgenuss rufen. Insofern ist auch er Egoist im eudämonistischen Sinne; aber die ihm zufallende Lust ist nur ein zufälliger Nebenerfolg nicht das eigentliche Ziel seines Strebens. Insofern es nur seine Macht ist, die er ausdehnen will auf Kosten aller anderen, ist er absoluter Egoist in Bezug auf die Ziele seines Wollens und insofern absoluter Immoralist. Aber indem die Einseitigkeit seines Zieles das Opfer aller anderen natürlichen Triebe, insbesondere auch des Verlangens nach Lust und Glückseligkeit fordert, ist ein letztes Analogon von Moral da: die Selbstbeherrschung aller Nebentriebe zu Gunsten des egoistischen Haupttriebes und Grundtriebes.

Es ist klar, dass hiermit prinzipiell der Egoismus an Stelle der Moral gesetzt ist. Jeder Egoist hat irgend einen oder einige Grundtriebe, denen er die übrigen Naturtriebe unterordnet, und jeder Egoist bedient sich der Selbstbeherrschung zur Wahrung des Rangverhältnisses seiner Triebe gegen momentane Gelüste auf Verschiebung dieses Rangverhältnisses. Wenn hier die Herrschsucht zum Grundtrieb der menschlichen Natur gemacht ist, so erscheint das als eine mindestens ebenso verwegene Verallgemeinerung von sehr engen, sehr persönlichen Thatsachen, wie die Thronerhebung irgend eines anderen Instinkts zum allgemeinen Weltprinzip oder Moralprinzip (117, VI). Der Tyrann entschuldigt vor sich seinen Egoismus damit, dass er sich sagt, der Staat bin ich, die Menschheit bin ich, der Zweck der Geschichte der Menschheit bin ich, der Endzweck und Selbstzweck des ganzen Weltprozesses bin ich; aber der Egoismus wird durch diese Beschönigung nicht geringer, sondern nur noch haarsträubender. Die höchste Moral entpuppt sich als höchste Immoralität nicht bloss im Sinne der alten Moralen, sondern in jedem möglichen Sinne des Wortes Moral.

Das Schlimmste aber dabei ist die Unerreichbarkeit des Zieles und der der Herrschsucht anhaftende innere Widerspruch. Der Wille zur Macht will sich ins unendliche erweitern, stützt sich aber dabei doch bloss auf die beschränkte Kraft eines Individuums und stösst überall auf unüberwindliche Schranken. Der Tyrann legt entweder von vornherein seiner Herrschsucht

eine kluge, aber ihm schmerzliche und seiner Selbstzwecklichkeit widerstrebende Selbstbeschränkung auf, um nicht durch Konflikte an die Grenzen seiner Macht erinnert zu werden; oder er vermehrt in wachsender Geschwindigkeit die Zahl seiner Feinde und sein peinliches Misstrauen in die eigene Sicherheit, und beschleunigt seinen Sturz. Die errungene Macht hört bald auf ihn zu erfreuen und ihm zu genügen, und nur die jeweiligen Grenzerweiterungen seiner Macht befriedigen seinen Willen zur Macht; je weiter aber diese Grenzen vorgerückt sind, desto schwerer wird es, sie noch weiter hinauszuschieben, und desto unbefriedigender wird die stets bedrohte Stellung des Tyrannen. Die Werte, die er prägt, erlangen immer nur in gewissen Bevölkerungsschichten Geltung, während andere Kreise sich ihnen trotzig widersetzen. Dies würde im höchsten Grade von einem Menschheitstyrannen gelten.

Und wenn kein äusserer Widerstand ihn zu stürzen vermag, so wird er es endlich müde, über Sklaven zu herrschen, und zieht sich wie so mancher Kaiser in die Einsamkeit zurück, um seine Verachtung und seinen Ekel vor den Menschen nicht länger durch stete Berührung mit ihnen neu aufzuregen. Der ermüdete Wille zur Macht lässt von dem tyrannischen Philosophen oder philosophischen Tyrannen zuletzt nur noch den Philosophen übrig, falls der Tyrann diesen Umschwung erlebt und nicht vorher gestürzt oder ermordet wird. Das Ende aller Erfahrungen der Herrschsucht ist allemal, dass es nicht der Mühe lohnt, bloss um des Herrschens willen zu herrschen, wenn man keinen höheren Zweck damit verfolgt. Dem Willen zur Macht ist das Mass fremd; sein Kitzel ist der des Unendlichen, Ungemessenen; das freiwillige Stehenbleiben einer grossen Kraft vor dem Masslosen und Unbegrenzten (169) ist nicht Sache der Herrschsucht oder des Willens zur Macht, sondern nur Sache des philosophischen und ästhetischen Geistes. Findet sich aber dieser philosophische und ästhetische Geist, oder der artistische Philosoph oder philosophische Artist (207) in einer Brust zusammengeschmiedet mit dem unersättlichen Willen nach Macht, dem durch die gegebenen Verhältnisse jede Befriedigung durch Tyrannis versagt ist, dann muss die hochmütige Verachtung und der Ekel vor den Menschen notwendig zu einer freiwilligen Vereinsamung führen, auch ohne dass die bitteren Erfahrungen des Herrschens über Sklaven und Feinde bis zur Hefe ausgekostet sind.

In dieser Lage befindet sich Nietzsche. Er spricht von dem schweigenden geistigen Hochmut und Ekel jedes Menschen, der tief gelitten hat (247), von dem vornehm machenden und trennenden Einfluss des tiefen Leidens (248), von dem Ekel des vornehmen Geistes, mit unserem lärmenden und pöbelhaften Zeitalter aus einer Schüssel essen zu müssen (253), von einer Brust, die nicht seufzt und einer Lippe, die ihren Ekel verbirgt (251), von dem höchsten Instinkt der Reinlichkeit, dessen höchste Vergeistigung die Heiligkeit ist, der aber auch zur gefährlichsten Vereinsamung führt (247—248). Der Philosoph muss sich von allem unabhängig machen, von jeder Person, auch der geliebtesten, vom Vaterlande, vom Mitleid, von der Wissenschaft, von seiner eigenen Loslösung, von seinen Tugenden, — nur sich selbst muss er wissen zu bewahren, d. h. seine souveräne Individualität (53—54). Die vornehme Seele, der dies gelungen ist, hat Ehrfurcht vor sich selbst (255), eben weil sie von allem unabhängig ist und vor nichts ausser sich selbst mehr Ehrfurcht hat; d. h. sie verbindet mit dem absoluten Egoismus einen pietätvollen Kultus des eigenen Ich, in welchem sie sich zur Dionysischen Begeisterung aufschwingt. Nietzsche nennt sich in diesem Sinne den letzten Jünger und Eingeweihten des Gottes Dionysos (261), und erklärt mit Galiani die Tugend für Begeisterung (256), worunter natürlich nur die Begeisterung der Ehrfurcht vor sich selbst verstanden sein kann.

Das „Genie des Herzens“ ist ein anderer Name für jenen begeisterten Ichkultus (259—260) und die vier Spezialtugenden, die aus dieser Grundtugend der Ehrfurcht vor sich selbst oder Begeisterung entspringen, heissen: Mut, Einsicht, Mitgefühl und Einsamkeit (254). Ein Mut, der nichts fürchtet, weil Glück und Unglück im Vergleich zu dieser Begeisterung des Ichkultus gleichgültige Dinge sind. Eine Einsicht, die redlich ist (171) nicht um der gleichgültigen Wahrheit (3, 6, 8, 47) und Erkenntnis willen (179—180), sondern aus Grausamkeitswollust an der Zerstörung aller schmeichelnden Illusionen (178) und aus eifersüchtigem Wachen über die Alleinherrschaft des Ichkultus. Ein Mitgefühl nicht mit den gleichgültigen Leiden der Menschen, sondern mit dem an ihnen haftenden Schmutz (249), mit der

Verminderung und Entartung des Menschentypus und mit der Verlangsamung oder Hemmung seiner Maximation. Eine Einsamkeit, die aus dem Hang und Drang der Reinlichkeit entspringend auch eine Tugend ist, insofern sie vor der Verunreinigung und dem sich Gemeinmachen durch Gemeinschaft mit Menschen schützt (254). Der Geist war zuerst zum tragsamen Kamele geworden, indem er sich dem „Du sollst" geduldig beugte; dann hatte er sich aufgebäumt zum Löwen, zu der Bestie, die durch ihr „ich will" sich Freiheit erringt zu neuem Schaffen, aber selbst noch keine neuen Werte schafft; endlich war er zum unschuldigen Kinde geworden, das nur noch in seligem Vergessen mit sich und in sich lachend spielt und weltverloren in dem Spiel seiner Phantasie sich seine Welt gewinnt („Also sprach Zarathustra", Bd. I, S. 29—32). So ist der Wille zur Macht umgeschlagen in den thatlosen Willen des lachenden Gedankenspiels. Damit ist aber zugleich eingestanden, dass der Wille zur Macht nicht das letzte Wort der Nietzsche'schen Philosophie ausmacht.

Aber auch die thatenlose Vereinsamung kann nicht das letzte Wort des Nietzsche'schen Standpunkts sein; es ist nur wieder eine dritte Maske. „Jede Philosophie verbirgt auch eine Philosophie; jede Meinung ist auch ein Versteck, jedes Wort eine Maske" (257). Die Ehrfurcht vor sich selbst und alle auf sie verwandte Begeisterung schützt nicht vor dem Seufzer des Mitgefühls: „Ach warum wollt ihr es auch so schwer haben wie ich?" (257), nicht vor der tiefen Traurigkeit des Senkbleis, das ungesättigt aus jeder Tiefe wieder ans Licht gekommen ist (251). Die ihrer selbst überdrüssig gewordene Herrschsucht fällt in den Intellektualismus des objektiven Menschen zurück, indem sie den Menschen zu einem still liegenden Spiegel des Himmels und der Erde macht (260, 140), und in derselben Lage befindet sich die grosse Zahl der Wartenden, für deren Thatendrang die Stunde und die Gelegenheit noch nicht gekommen ist und durchschnittlich überhaupt nicht kommt (250). Die blosse formale Redlichkeit des erkennenden Abspiegelns samt aller Heiligkeit der reinlichkeitssüchtigen Absonderung wird auf die Dauer unerträglich langweilig, und das ist das schlimmste von allem (172). Sogar die Erkenntnis leidet auf die Dauer unter der Vereinsamung, welche die Objekte des

Erkennens entzieht, und wenn nicht um des Herrschens willen, so doch um des Erkennens willen muss man die Last und Unlust des Mitgefühls und Ekels wieder auf sich nehmen (36).

Aber auch der Wille lässt sich nicht auf die Dauer unterdrücken, wenn auch der spät erwachte Ekel eines Vielerfahrenen bis an seinen Tod vorhalten mag. Lebt der weltüberdrüssige spielselige Spötter nur lange genug, dann hat auch in ihm „der alte Mensch wieder ein anderes Spielzeug und einen neuen Schmerz nötig — immer noch Kinds genug, ein ewiges Kind!" (72). Wenn nicht in ihm, so bäumt in einem anderen der Wille zur Macht sich trotz aller üblen Erfahrungen der Menschheit von neuem empor. Wie oft auch die hochmütige Weltflucht die hochmütige Herrschgier überwinden möge, sie wird doch immer neu von ihr überwunden. Der Wille zur Macht lässt sich wohl zeitweilig zurückdrängen, aber nicht dauernd unterdrücken, und taucht deshalb immer von neuem empor. Dass dem Tyrannen der Philosoph zugesellt ist, dass Herrschgier und Lebensekel, Wille zur äusseren Bethätigung und Wille zum einsam spielenden Denken, in einer Brust verschmolzen sind, dass diese feindlichen Brüder im Menschen sich stetig bekämpfen müssen und keiner auf die Dauer den anderen besiegen kann, das scheint für Nietzsche festzustehen; das Wechselspiel des Siegens und Unterliegens dieser feindlichen Brüder macht ihm den eigentlichen Inhalt des Weltprozesses aus, sofern er den Inhalt des Übermenschen, des auf seinen Gipfel gelangten Menschentypus darstellt, und alles übrige in der Welt nur der Hervorbringung dieses Gipfels dient. Dieses Schaukelspiel zwischen weltgierigem Willen zur Macht und weltflüchtigem Willen zum lachenden Gedankenspiel ist die letzte und endgültige Form, in welcher der Schopenhauer'sche Wille zum Leben sich bei Nietzsche darstellt. Schon dieses Schwanken zwischen einem entgegengesetzten Inhalt deutet darauf hin, dass es auf den Inhalt des Willens hier gar nicht ankommt, sondern nur auf seine Bejahung in irgend welcher Gestalt. Auch dass Nietzsches Lebenswille sich schlechthin bejaht, unbekümmert um das Leid und Weh, das er sich durch diese Bejahung schafft, ist nur eine aus der Selbstbeobachtung geschöpfte Thatsache der grundlosen Willkür; der Wille will das Leben, weil er es samt all seinem Weh und Glücke liebt, und er liebt es,

weil er es will und nicht nicht will. Seine Selbstbejahung ist eine absolute, schlechthin und bedingungslos gültige, d. h. er liebt das Leben als ewiges und glaubt an die Verwirklichung dieses ewigen Lebens auch für das Individuum in dem Ringe der Wiederkunft. Die Gleichgültigkeit des Lebensinhalts drückt sich darin aus, dass diese Wiederkehr der individuellen Lebensläufe immer nur das gleiche wiederbringt und jede Entwickelung ausschliesst (Zarathustra III, 99—100, 112—117, IV, 126—129). Bei Schopenhauer ist der Wille als das unvernünftige Weltprinzip anerkannt, das von der Thorheit seines Wollens kuriert werden soll und kann, indem es, sei es durch philosophisches Raisonnement, sei es durch die harte Schule der Leiden, zur Raion gebracht wird. Bei Bahnsen verschwindet der Glaube an die Möglichkeit, den Willen zur Raison zu bringen und das Leid des Widerspruchs lastet als ewig unentrinnbares auf dem einzelnen wie auf der Gesamtheit; aber dass es so ist, steigert den Pessimismus bei Bahnsen zum Miserabilismus und Desperatismus. Nietzsche hingegen verhöhnt jeden Gedanken daran, den unvernünftigen Willen zur Raison zu bringen, in ihm pfeift der gierige Lebenswille auf alle Vernunft und stürzt sich lachend und gierig in die Wollust des Schmerzes und in die ewige Bejahung des Lebens und des Widerspruchs. Darum sinkt für Nietzsche aller Pessimismus zu einer oberflächlichen Vordergrundsansicht herab, weil der Pessimismus nur das Ergebnis der Kritik ist, welche die Vernunft an dem Gebahren des unvernünftigen Willens übt, Nietzsche aber sich nicht auf den Standpunkt der Vernunft, sondern auf den des unvernünftigen Wollens und blinden Lebensdranges stellt.

Ob dieser Gipfel des Menschentypus wirklich einen Selbstzweck darstellen kann, ob das Ringen Nietzsches nach einer neuen höheren Moral und einem positiven Inhalt derselben gelungen oder gescheitert ist, das mag nunmehr jeder Leser mit sich selbst ausmachen. Durch den inneren Widerspruch des Zieles fühlt Nietzsche sich nicht belästigt, da es ihm feststeht, dass der Mensch aus Widersprüchen zusammengesetzt ist. Was beide feindlichen Brüder, der herrschgierige Tyrann wie der ekelkranke Philosoph, gemein haben, das ist allein der masslose Hochmut der Ehrfurcht vor sich selbst und die Begeisterung, mit der das souveräne Individuum in dieser wie in jener Lage

seinen Ichkultus treibt. Ob das Ich sich gerade weltbezwingend oder weltflüchtig verhält, das ist das Gleichgültige an dem Ideal Nietzsches; denn beides ist nur Berg und Thal im Wellenspiel des Lebens und beides lässt den Hochmut unberührt. Es ist deshalb auch gleichgültig, ob der Übermensch sich als herrschensmüder Tyrann nach Ruhe sehnt, oder als wartender Philosoph die Gelegenheit zur Weltunterwerfung herbeisehnt; denn beide Arten der Sehnsucht gehören zu der unvermeidlichen Täuschung dieses Wellenspiels, als ob der entgegengesetzte Zustand der bessere wäre, während er doch nur der andere ist.

Soweit das Ideal des Übermenschen das des europäischen oder tellurischen Tyrannen ist, soweit steht es nicht in der Macht des einzelnen, es schon jetzt in sich zu realisieren, sondern es gehört zu seiner Verwirklichung einerseits eine bestimmte geschichtliche Entwickelung der sozialen Zustände und politischen Verhältnisse, andererseits eine gewisse naturgeschichtliche Weiterentwickelung des anthropologischen Typus. Ob der einzelne mit seinem Willen oder durch seine Klugheit etwas zur Herbeiführung oder Beschleunigung dieser beiden Entwickelungsvorgänge beitragen kann oder nicht, und worin die Beförderung derselben bestehen könne, diese Fragen hat Nietzsche nirgends erörtert. Er ist viel zu sehr Fatalist, um einen Wert auf solche Versuche legen zu können, die auf Beeinflussung des Weltprozesses durch absichtliches Thun der Menschen abzielen. Wie dem Christen das Gottesreich eigentlich als ein Zukunftsideal vorschwebt, er aber doch bemüht ist, es annähernd in sich vorwegzunehmen, so muss auch Nietzsche und der Nietzscheaner das Ideal des Übermenschen nach der Seite des Tyrannen zwar eigentlich als eine nur vom Schicksal in ferner Zukunft zu erfüllende Hoffnung betrachten, aber doch bemüht bleiben, sie annähernd in sich so weit als möglich anticipatorisch zu realisieren. Die andere Seite des Übermenschen dagegen, der ekelkranke, mit seinen Gedanken spielende, moralinfreie Einsiedler, lässt sich schon jetzt von jedem vollständig realisieren, der die nötigen Anlagen dazu in sich trägt; jedenfalls steht es jedem frei, den Versuch damit zu machen, der die nötigen Anlagen dazu in sich zu tragen glaubt.

Fasst man beide Seiten in eins zusammen, so kann die Nutzanwendung aus alledem für das Individuum nur folgende

sein. Das Individuum ist souverän, keinem Gesetz unterworfen als dem der Maximation seiner eigenen Souveränität und zu keiner Ehrfurcht verpflichtet als zu der vor sich selbst. Es ist sein Recht, seine Macht soweit als möglich auszudehnen und seine Umgebung zu tyrannisieren, soweit seine Kraft dazu reicht; es ist aber auch sein Recht, sich in hochmütigem Ekel von allen zurückzuziehen. Welches von beiden es thut, ist gleichgültig und steht ganz in seinem souveränen Belieben, sofern ihm nicht durch die gebotene oder fehlende Gelegenheit zum Herrschen der Weg gewiesen wird. Jeder hat sich selbst als praktisch absolut zu betrachten, die Welt aber nur als Material seines souveränen Eigenwillens, an dem er sich nach Belieben herrschend oder bloss erkennend, oder auch gar nicht bethätigen kann.

Diese Konsequenz seines Standpnnktes hat Nietzsche nicht offen auszusprechen gewagt, offenbar in der nicht unbegründeten Besorgnis, dass sie einer reductio ad absurdum seines ganzen Philosophierens gleich geachtet werden würde. Von Schopenhauers Willenslehre ausgehend hat er sich ihr nur allmählich durch verschiedene Übergangsstufen genähert, die er selbst als ebensoviel Masken seiner eigentlichen Ansicht bezeichnet. Das Endergebnis, das nur so auf Umwegen und nur andeutungsweise erreicht ist, liefert uns aber keineswegs etwas Neues, sondern war von Max Stirner in seinem Werke „Der Einzige und sein Eigentum" schon im Jahre 1845 (2. Aufl. 1882) in meisterhafter Form mit einer nichts zu wünschen übrig lassenden Deutlichkeit und Offenheit dargelegt worden. Stirner war von Fichte ausgegangen, wie Nietzsche von Schopenhauer, und hatte gezeigt, dass das empirische Ich, der vergängliche Schöpfer seiner selbst praktisch absolut sei und sein Geschöpf, die Erscheinungswelt, auch ganz und gar als sein Eigentum zu betrachten habe, mit dem er in souveräner Willkür schalten könne. Die Geschichte der Philosophie ist über diese wahnsinnige Selbstvergötterung zur Tagesordnung übergegangen, und wird es wieder thun, so oft sie wieder auftaucht. Aber wie Stirner das unschätzbare Verdienst gebührt, die Feuerbach'schen Halbheiten durch seine unerbittlichen Konsequenzen für immer ad absurdum geführt zu haben, so wird seinem Werke das dauernde Verdienst verbleiben, allen späteren verwandten Bestrebungen die Masken

vom Antlitz zu reissen und sie in ihrer Nacktheit als blosse Verirrungen des Grössenwahns kenntlich zu machen. Wer sich an Nietzsches Vexiermasken als an einer neuen und tiefen Weisheit erbaut, sollte deshalb vor allen Dingen nicht unterlassen, auf Stirners geniales Meisterwerk zurückzugreifen, das in stilistischer Hinsicht hinter Nietzsches Schriften nicht zurücksteht, an philosophischem Gehalt aber sie turmhoch überragt.

Nietzsche erwähnt meines Wissens nirgends den Namen Stirners oder seiner Schriften. Dass er meinen nachdrücklichen Hinweis auf Stirners Standpunkt und seine Bedeutung in der „Philosophie des Unbewussten" (1. Aufl. S. 611—614; 7—10. Aufl. II. 210—372) gekannt haben muss, geht aus seiner polemischen Kritik gerade desjenigen Kapitels hervor, in welchem er steht (vgl. „Unzeitgemässe Betrachtungen, zweites Stück. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" 1874 No. 9 S. 84—99). Dass er sich durch meinen Hinweis nicht veranlasst gefühlt haben sollte, einen ihm so kongenialen Denker näher kennen zu lernen ist wenig wahrscheinlich. Das dritte Stück der unzeitgemässen Betrachtungen, das vielleicht damals im Manuskript schon fertig war, zeigt zwar noch keinen Umschwung seiner Denkweise; wohl aber tritt derselbe in den nach mehrjähriger Pause erscheinenden Schriften seiner zweiten Periode um so deutlicher hervor. Eine selbständige Parallelentwickelung zu ähnlichem Ziele bleibt ja möglich, wäre aber unter solchen Umständen auffällig.

Dass Nietzsches Schriften in gewissen Kreisen warme Bewunderer gefunden haben, erklärt sich sowohl aus ihrer Form wie aus ihrem Inhalt. In formeller Hinsicht ist seine mehr blendende als erleuchtende Aphoristik, sein Bilderreichtum, seine Jagd nach Paradoxien und Bizarrerien, sein unruhig flackernder, um Widersprüche unbekümmerter Esprit ganz dazu angethan, von der modernen Feuilletonistik nachgeahmt und ausgeschlachtet zu werden, der es niemals Ernst mit der Sache ist, sondern der es nur darauf ankommt, für einen Augenblick den Leser prickelnd zu reizen, um im nächsten Augenblick vergessen zu werden. Diese Art von Bewunderern und Verehrern Nietzsches kann natürlich nur lächeln über einen steifbeinigen philosophischen Kritiker, der so einfältig ist, Nietzsche ernst zu nehmen und den Inhalt seiner Raketen und Schwärmer zu

zergliedern und zu prüfen; sie kann es gar nicht glauben, dass Nietzsche selbst seine Lehren ernsthaft gemeint habe, weil sie Andere nach sich beurteilt.

In inhaltlicher Beziehung führt ihm das ehrliche, aber in seiner Negativität unfruchtbare Pathos des Kampfes gegen die moralische Heteronomie die Sympathien derer entgegen, die in diesem Kampfe etwas Richtiges fühlen und ahnen; noch mehr aber ist es der in unserer Jugend epidemisch grassierende Grössenwahn und die aus ihm entspringende Zuchtlosigkeit und Umsturzlüsternheit, worin Nietzsches Lehre einen fruchtbaren und aufnahmebereiten Boden findet; denn diese Verirrungen glauben nun auf Nietzsche als auf den grossen Philosophen der neu anbrechenden Zeit hinweisen zn können, der sie philosophisch gerechtfertigt und als die wahre und höchste Weisheit begründet habe.

Jeder Schulknabe kann sich nun nach Nietzsches Anleitung zum „Übermenschen" ausbilden, indem er die Moral als überwundenen Standpunkt verhöhnt, seine besseren Instinkte mit Füssen tritt, sich ungeniert den brutalen Trieben seiner schlechteren Natur hingiebt und ein etwaiges Manko in ihrer Stärke durch prahlerische Übertreibung im Gebahren und Thun zu ersetzen sucht. Das Ideal, das Nietzsche ihm theoretisch vorhält, findet er ja in der modernen Litteratur nach den verschiedensten Richtungen hin ästhetisch ausgesponnen; wie sollte er sich bei solcher Übereinstimmung nicht auf der Höhe des Jahrhunderts fühlen und äusserst modern vorkommen! Hat doch die Kathederphilosophie seit einem Menschenalter gepredigt, dass wir nichts wissen können, dass Metaphysik nur Dichtung und die Geschichte der Philosophie nur eine Geschichte der menschlichen Geistesverirrungen ist; wie sollte man da nicht überzeugt sein, dass eine Lebensanschauung, die nur praktisch sein will, den allein richtigen Weg eingeschlagen hat, zumal wenn sie den schlechtesten Trieben der tierischen Natur im Menschen schmeichelt! Seit anderthalb Jahrhunderten müht sich die Philosophie damit ab, den Menschen begreiflich zu machen, dass es keine Wahrheit für uns giebt, dass wir uns in Ermangelung eines theoretischen Wissens an die praktische Vernunft oder an die Postulate des Willens als einzige Gewissheit zu halten haben; wie kann man sich wundern, dass das Beharrungsvermögen der theoretisch entwurzelten Moral nachgerade durch Reibungswiderstände aufgezehrt wird, und dass an Stelle der moralischen Postulate die praktische Selbstgewissheit des brutalen Eigenwillens tritt! Wir leben in einem Zeitalter der Neurasthenie und der Neurosen, und noch erschreckender als die zunehmende Füllung der Irrenhäuser und Heilanstalten ist die wachsende Degeneration des Gefühlslebens bei den frei Herumlaufenden mit erblicher nervöser Belastung; wie sollte da nicht die Philosophie des moralischen Irreseins (moral insanity) ihr dankbares Publikum finden.

So bietet in der That die Gegenwart den Wirkungen Nietzsches einen viel günstiger vorbereiteten Boden dar, als die Zeit vor einem halben Jahrhundert denen Stirners. Andererseits muss Nietzsche einem krankhaft entarteten Geschlechte wahlverwandter erscheinen als der weit philosophischere aber im Vergleich mit ihm gesund zu nennende Stirner. Stirner und Nietzsche sind beide nur begreiflich als Ausläufer eines erkenntnis-theoretischen Idealismus, der die Welt zur Vorstellung des Ich herabsetzt; denn nur eine Welt, die meine Vorstellung ist, kann ganz mein Eigentum und blosses Material meiner Willkür sein. Im Glauben der Inder ist die „Philosophie des Übermenschen" bereits praktisch durchgeführt in den Büssern, die durch ihre Askese eine Macht erlangt haben, welche über die der Götter hinausreicht. Sieht man sich diese „Übermenschen" mit nüchternen Augen an, so bleibt nichts übrig, als einige magische Kunststückchen, die dem Volke als Zauberei gelten, und die Entmenschung des Säulenheiligen. Wenn mit Schopenhauer die Restauration des Indertums begann, so durfte auch ein Schopenhauerianer nicht fehlen, der zu dieser indischen Verirrung die moderne Parallele lieferte. Dem indischen Arhat und dem Nietzsche'schen Übermenschen ist das gemein, dass beide an faktischer Willensschwäche leiden, die sich mit überhitzter Phantasiesehnsucht nach übermenschlicher Willensstärke verbindet. Beide möchten gerne wollen, ohne doch recht wollen zu können, und ohne eigentlich zu wissen, was sie wollen, so dass an Stelle des normalen Wollens die überschwängliche, aber ohnmächtige Velleïtät tritt, die wenigstens von der Einbildung als Ersatz angenommen wird.

Der Gegensatz der orientalischen Kulturentwickelung gegen

die occidentalische lässt sich dahin zusammenfassen, dass dort die ausschweifende Phantasie an Stelle des Verstandes und die phantastische Velleïtät an Stelle des nüchternen Wollens getreten ist, hier aber durch den besonnenen Verstand der theoretischen Erkenntnis eine unbegrenzte Möglichkeit des Fortschrittes eröffnet ist, während es in praktischer Hinsicht als der Weisheit letzter Schluss begriffen worden ist, an den Grenzen der Menschheit zu resignieren (Goethe). Nietzsche predigt den intellektuellen Pessimismus, die absolute Resignation in Bezug auf theoretische Erkenntnis und reisst dafür die Grenzen der Menschheit in praktischer Hinsicht ein. Von seinem Ideal des einsam und zwecklos mit seinen Gedanken spielenden Philosophen und des seinen Fuss auf den Nacken der ganzen Menschheit setzenden Tyrannen ist die erste Hälfte leichter zu verwirklichen als die zweite; es wird dabei schwerlich mehr herauskommen als ein grübelnder Sonderling, der als Einsiedler in der Einöde oder auch als Einsiedler im Gewühl einer Stadt lebt und von einem Tyrannentum bloss träumt. Da das Umschlagen der beiden allotropen Zustände des Übermenschen in einander ganz von seiner grundlosen Willkür abhängt, so steht es auch dem lachenden Einsiedler, der viel zu ohnmächtig ist, um sich zum Welttyrannen aufzuwerfen, frei, sich einzubilden, dass er seine Tyrannennatur bloss deshalb nicht hervorkehrt, weil er nicht will, nicht etwa deshalb, weil er nicht kann. Soweit aber sein Einsiedlertum kein vollständiges ist, d. h. soweit noch irgendwelche verwandtschaftliche Beziehungen, frühere Freundschaftsverhältnisse, wissenschaftlicher Verkehr oder Bedürfnisse nach menschlichen Diensten und Hülfsleistungen ihn mit der Menschheit in einer gewissen Verbindung erhalten, wird er nach psychologischen Gesetzen nicht ermangeln können, die latente und unterdrückte Seite seiner Tyrannennatur wenigstens durch verletzende Rücksichtslosigkeit, Masslosigkeit der Ansprüche, Verweigerung jeder Gegenleistung und Gefälligkeit, so wie durch gelegentliche Quälerei seiner Umgebung zu bethätigen. In der modernen Gesellschaft müssen deshalb jederzeit die „Übermenschen" nicht nur als verschrobene Sonderlinge, sondern auch als unliebenswürdige, auf die Dauer unerträgliche Gesellen erscheinen.

Nietzsche verachtet das deutsche Land und Volk und giebt

ihm bei jeder Gelegenheit Fusstritte. Er findet, dass die Deutschen keine Zukunft haben (VIII, 192) und ruft den Italienern in Betreff ihrer „mésalliance" mit dem deutschen Reich ein quousque tandem zu (VIII, 183). Seine Liebe gehört den Romanen, insbesondere den Franzosen, deren esprit er nachzuahmen sucht. Der deutsche Idealismus, die deutsche Vertiefung in der Auffassung des Christentums und der Liebe erregen gleichermassen seinen Widerwillen gegen die Deutschen. Nur ein Nebenumstand ist es, dass er fast noch im Jünglingsalter dem Vaterlande entrückt wurde und mit der Zeit mehr und mehr das Verständnis für die deutsche Volksseele verlor; die Hauptsache bleibt doch, dass die deutsche Geistesveranlagung ihm antipathisch und die romanische ihm kongenial ist.

Seine zahlreichen Schriften sind verfasst unter dem Druck eines schweren körperlichen Leidens, dessen neurasthenische Symptome noch durch Chloralismus verschärft wurden. Dieses Leiden schnitt ihm nicht nur die Ausübung seines akademischen Berufes und einen regelmässigen Verkehr mit Menschen ab, sondern es nötigte ihn auch zu einem Wanderleben in der Fremde, trennte ihn von Heimat, Familie und Jugendfreunden, machte ihm jede dauernde Ausübung geistiger Thätigkeit unmöglich, vereinsamte ihn je länger je mehr und schränkte sein überreiztes und doch beschäftigungsloses Gehirn mehr und mehr auf das Spiel mit den eigenen Einfällen ein, denen die vergleichende Kontrolle fehlte. Je enger der Gedankenkreis war, in den er sich einspann und je weniger er zu dessen logisch-systematischer Entwickelung befähigt war, desto mehr musste die sprachliche Einkleidung der einzelnen Aperçüs sein Interesse beschäftigen, desto mehr suchte er seinen Lebensgenuss darin, sich in romanisch-gallischer Weise an Worten berauschen.

Der Schriftsteller Nietzsche ist offenbar weibisch geartet in seiner scharf ausgesprochenen Subjektivität, die alle Objektivität hasst, in seinem Mangel an Gerechtigkeit und Billigkeit des Urteils, in seiner Abneigung gegen Vernunft, logische Gradlinigkeit und Systematik, in seiner gänzlichen Abhängigkeit von Affekten, insbesondere von Liebe und Hass, in seiner Unempfindlichkeit gegen Selbstwiderspruch und seiner Bevorzugung des ja und nein in einem, in dem Ersatz der Über-

zeugung mit Gründen durch affektvolle Rhetorik und sophistische Überredung, in seinem Pathos des „gehobenen Busens“, in das er überall verfällt, wo er positiv zu werden versucht, vor allem aber in seiner Antipathie gegen das Weib und in seiner echt weiblichen Sehnsucht nach einem Erlöser. Die weibische Kritik vorhandener Schäden entbehrt der ernsten Sachlichkeit und behandelt alles als ein willkommenes Thema zum hämischen Skandalisieren. So stellt sich auch Nietzsches Kritik dar, mag er nun wie eine Salondame mit amüsanten oder chocanten kleinen Malicen und Sottisen aufwarten, oder mag er, wie im „Antichrist“, in das wüste Gebelfer und überschnappende Gekeife eines zeternden Fischweibes verfallen. Der rechte Mann fürchtet sich nicht vor dem Weibe, sondern liebt es und bleibt kraft überlegener Charakterstärke selbstverständlich Herr des Weibes.

Die Furcht und Angst des Mannes vor dem Weibe ist allemal Zeichen einer weibischen Schwäche und der Hass auf das weibliche Geschlecht nichts weiter als der Hass gegen die eigene Schwachheit, aber hinausprojiziert in das unschuldige Objekt. Das Weib sehnt sich in tiefstem Grunde seines Herzens nur darnach, in dem männlichen Manne den Herrn zu finden, der es liebevoll leitet und ihm die Qual der Wahl und die Last verantwortlicher Entscheidung in ernsten Dingen abnimmt. Wenn aber das Weib nur kranke, weibische Schwächlinge vorfindet, so bleibt ihm gar nichts übrig als der Versuch, sich auf eigene Füsse zu stellen; darum müssen die Emanzipationsbestrebungen des weiblichen Geschlechts notwendig in allen Verfallsperioden auftauchen. Der effeminierte Mann ereifert sich dann über einen Frauentypus, an dessen Existenz bloss seine Effemination schuld ist.

Das Ideal des Übermenschen spielt bei Nietzsche genau in demselben Sinne die Rolle eines Erlösers von dem Elend des Menschendaseins wie der Übermensch Christus im Christentum, und nur dieses Ideal ist es, das ihm den eudämonologischen Pessimismus zur „Vordergrundsansicht“ herabsetzen und überwinden soll. Dass aber Nietzsche das souveräne Ich nicht als gleichgiltige Thatsache stehen lässt, sondern allen seinen antiidealistischen Grundsätzen zuwider zu einem Erlöserideal aufbauscht, das zeigt eben seine weibliche Schwäche, die dem Elend des Menschendaseins ohne solchen erkünstelten Trost

nicht ruhig ins Angesicht zu sehen vermag. Der Übermensch ist schliesslich nichts weiter als die zur Karikatur übertriebene Männlichkeit nach ihren beiden hervorragendsten Merkmalen: Willensstärke und Intelligenz, also so recht ein Ideal für weibische Naturen, etwa in dem Sinne wie der Cirkusathlet zuletzt zum Ideal für dekadente Aristokratinnen wird. Männliche Männer haben ihr Ideal niemals in dem Zerrbild der Mannheit, sondern vielmehr, gleichviel ob mit Recht oder Unrecht, in dem „ewig Weiblichen“ gesucht.

Nietzsche ist endlich ein Typus der décadence, wie er selbst diesen Begriff erläutert. „Das Wort wird souverän und springt aus dem Satze heraus, der Satz greift über und verdunkelt den Sinn der Seite, die Seite gewinnt Leben auf Unkosten des Ganzen, — das Ganze ist kein Ganzes mehr . . . Anarchie der Atome, Disgregation des Willens . . . die gleiche Lebendigkeit, die Vibration und Exuberanz des Lebens in die kleinsten Gebilde zurückgedrängt, der Rest arm an Leben“ (VIII, 23). „Wagner hat in seinen Schriften nicht Grösse, Ruhe, sondern Anmassung. Warum? Die allzuzeitige Gewöhnung über die wichtigsten Gegenstände ohne genügende Kenntnisse mitzureden, hat ihn so unbestimmt und unfassbar gemacht: dazu der Ehrgeiz, es dem witzigen Feuilleton gleichzuthun und zuletzt die Anmassung, die sich gern mit Nachlässigkeit paart: „Siehe, alles war sehr gut“. (Die „Zukunft“ 1897 No. 17 S. 172). „Die drei grossen Stimulantia des Erschöpften, das Brutale, das Künstliche und das Unschuldige (Idiotische)“ (VIII, 18). „Wer uns umwirft, der ist stark; wer uns erhebt, der ist göttlich, wer uns ahnen macht, der ist tief“ (VIII, 19—20). Die blonde Bestie, der Verbrechertypus und der Tyrann liefert das erste Ingrediens zu dieser décadence-Mischung, der gespreizte, verschrobene, forschende, affektierte, prickelnde, manierierte, effecthascherische, schauspielerische, unsachliche, jeder Schlichtheit und Klarheit ermangelnde Stil das zweite, die freche Kindesunschuld des jenseits von Gut und Böse stehenden Übermenschen und der idiotische Tiefsinn seiner ahnungsschwangeren Dithyrambik das dritte. So passt alles, was Nietzsche auf Wagner als kranken décadent gemünzt hat, merkwürdig genau auf ihn selbst.

Den undeutschen Bestandteilen eines kranken, weibischen,

dekadenten Geschlechts muss natürlich solch ein undeutscher, kranker, weibischer, dekadenter Schriftsteller verwandt, sympatisch und willkommen sein. Ein geradezu komisches Missverständnis aber ist es, wenn die Demokraten, Sozialisten, Kommunisten und Kollektivisten sich durch Nietzsches Zerstörungslust und Umsturzfanatismus dazu haben verleiten lassen, sich auf ihn stützen zu wollen. Sie haben nicht bemerkt, dass Nietzsche das extremste Widerspiel aller Demokratie und alles Sozialismus vertritt. Ihm ist ja die Masse des Pöbels nur ein Gegenstand des Ekels und gleichgiltiges Material, das der Tyrann bloss braucht, um es unter die Füsse zu treten; er verhöhnt ja gerade alles Mitleid mit den Armen und Elenden und alle Bestrebungen, ihr Los zu mildern und zu verbessern, und Anarchie will er nur für das einzige Ich des jeweiligen Tyrannen auf Kosten der Knechtschaft aller übrigen. Stirner ist in einer Täuschung über die Folgen der Souveränität eines jeden Ichs für alle anderen befangen, aber Nietzsche spricht die Konsequenz, die absolute Knechtschaft aller übrigen deutlich aus. Stirner träumt von einer Harmonie der souveränen Individuen, Nietzsche weiss ganz genau, dass die Aufhebung aller Schranken der Souveränität des Ich gleichbedeutend ist mit der Entfesselung des Krieges Aller gegen Alle, der ihm eben als der natürlichste und wünschenswerteste Zustand gilt. Stirner predigt deshalb den kindlichen, Nietzsche den brutalen Anarchismus.

Schon mehren sich die Zeichen, dass das Publikum es müde wird, den manierierten Stil Nietzsches mit seinem ungesunden Pathos und seiner undeutsch gezwungenen Stellung der Wörter im Satze sich noch länger von nachahmungsfertigen Feuilletonisten vorführen zu lassen. Die Moden wechseln eben sehr rasch im Zeitalter des Dampfes und der Elektrizität, auch die litterarischen. Das wäre ja gleichgiltig, wenn nicht jede dieser schlechten Moden einen bleibenden Beitrag zum beschleunigten Niedergang des deutschen Stiles lieferte. Die sachliche Verwüstung, die durch solche Irrlehren in den minder widerstandsfähigen jugendlichen Köpfen angerichtet wird, pflegt ja im Laufe einiger Jahre überwunden zu werden; aber jedenfalls sind doch diese verlorenen Jahre zu bedauern, und manchmal prägen solche Jugendeindrücke auch dem ganzen inneren

Leben den Stempel der Zerrüttung auf. Deshalb scheint es mir eine Pflicht gegen die deutsche Jugend, solche Zeitverirrungen nicht so zu ignorieren, wie sie es ihrem Gehalt nach verdienen, sondern ihnen die gleissende, blendende Maske abzureissen, um sie in ihrer hässlichen Nacktheit blosszustellen.

III. Stirners Verherrlichung des Egoismus.

Max Stirner (Kaspar Schmidt, 1806—1856) tauchte mit seinem Buch „Der Einzige und sein Eigentum" im Jahre 1844 meteorartig auf, um eben so bald wieder aus dem Gedächtnis der Menschen zu verschwinden. Erst J. E. Erdmann erinnerte wieder an seine Existenz, als er ihm im Jahre 1866 in seinem Grundriss der Geschichte der Philosophie eine halbe Seite widmete (II, S. 684—685). Ich war schon mehrere Jahre vorher auf das Buch durch einen älteren Bekannten aufmerksam gemacht worden, der die geistige Bewegung der vierziger Jahre als junger Mann mit durchgelebt hatte. In der Philosophie des Unbewussten (1868) und der Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins (1878) hatte ich mit Nachdruck auf Stirners Bedeutung hingewiesen; dem grösseren Publikum wurde aber Stirner erst wieder bekannt, als ich in einem Aufsatze über Nietzsche*) auf Stirner als einen verwandten, aber philosophisch bedeutenderen Denker hingewiesen hatte, und die Anhänger Nietzsches sich dadurch veranlasst fühlten, auf Stirner zurückzugreifen. Gegenwärtig beruft sich ein Zweig der Anarchisten auf Stirner und eine besondere Zeitschrift, „Der Eigne", sucht seinen Gedankenkreis zu verbreiten und durchzuarbeiten. Es dürfte deshalb angezeigt erscheinen, den gegenwärtig viel gelesenen Stirner einmal genauer zu betrachten.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst die litterarische Lage bei Stirners Auftreten. Es lag eine schwüle Atmosphäre über Deutschland und Österreich; die litterarischen Vorboten der Revolution von 1848 glichen in mancher Hinsicht denen in

*) Preussische Jahrbücher Bd. 67, Heft 5, S. 521 (vgl. in dem Vorhergehenden S. 60—61).

Frankreich vor 1789, nur dass jetzt in Deutschland der Fichte-Hegel'sche Geist herrschte wie damals in Frankreich der Rousseau-Voltaire'sche. Die französischen Encyklopädisten fussten auf dem gesunden Menschenverstande, die Junghegelianer auf der wissenschaftlichen Kritik und der sophistischen Dialektik, mit welchen sie die positiven Aufstellungen des kirchlichen und des Hegel'schen Dogmas auflösten. Beide geschichtliche Perioden hatten die revolutionäre Tendenz, den Radikalismus der Opposition, den individualistischen Subjektivismus, den Eudämonismus und den kindlich gläubigen Optimismus gemein; aber der erkenntnistheoretische naive Realismus der Encyklopädisten war bei den Junghegelianern durch den transcendentalen Idealismus ersetzt, und zugleich hatten die letzteren eine sozialistische und kommunistische Litteratur vor sich, die den ersteren noch fehlte.

Strauss hatte in seinem Leben Jesu (1835/6) das in den Evangelien bisher für geschichtlich Gehaltene grösstenteils in Mythologie aufgelöst und in seiner christlichen Glaubenslehre (1841/2) die Geschichte des Dogmas als die Geschichte seiner Selbstauflösung dargestellt, hatte an Stelle der Religion den Kultus des Genius gesetzt, war aber sonst auf dem pantheistischen Standpunkt der Hegel'schen Linken stehen geblieben. — Bruno Bauer hatte in seiner „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker" (1841/2) das Strauss'sche Leben Jesu weit überboten und die biblischen Berichte für bewusste Tendenzdichtungen und das Theologische für das eigentlich Unmenschliche erklärt. Wenn schon Rothe einige Jahre vor ihm nicht mehr in der Kirche, sondern im Staat die moderne Verwirklichungsform des christlichen Lebens gesucht hatte, so fand auch Bauer im Staate jetzt das, was früher die Kirche war, „die Erscheinung des unendlichen Selbstbewusstseins". — Ruge wandte sich als Herausgeber der Hallischen Jahrbücher (1840) im demokratischen Interesse gegen den aristokratischen Geniekultus von Strauss und bekämpfte alle Romantik als Standpunkt der fixen Idee, nämlich als Festhalten an Ideen, die durch den Protestantismus überwunden waren.

Feuerbach, der anfänglich eben so wie Strauss Pantheist gewesen war, hatte seit 1838 den Atheismus proklamiert und das Fichte'sche Selbstbewusstsein in den Rang des Absoluten

eingesetzt. In seinem „Wesen des Christentums“ (1841) war er über Strauss-Glaubenslehre hinausgegangen, indem er das Göttliche für das ins Jenseits projizierte allgemein Menschliche erklärt und der Religion vorgeworfen hatte, dass sie den Egoismus steigere, indem sie den Menschen seiner aus ihm herausprojizierten Menschlichkeit entäussere. Während Strauss die Masse verachtete und das sich Wissen Gottes im Menschen als pantheistische Immanenz im originellen Genius auffasste, sah Feuerbach das Göttliche gerade im rein menschlichen Selbstbewusstsein und allen seinen Konsequenzen, die allen Menschen gemein sind. Nur das Geniessen galt ihm als Besitzen, darum vergötterte er den Genuss und die Glückseligkeit. Aber schon 1841 und 1843 ging er in seinen „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie“ und seinen „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“ zum Sensualismus über. Das wahrhaft Wirkliche fand er nun nicht mehr im reinen Selbstbewusstsein, sondern in dem Sinnlichen als dem allein unmittelbar Gewissen. Der Mensch als Vernunftwesen war noch ein unsinniger Spuk gewesen, nur der leibliche Mensch ist der wirkliche. Nicht die Vernunft, sondern der leibliche Mensch ist das Mass aller Dinge. Genuss und Glückseligkeit ist seine Bestimmung; ein Mensch ist dem andern sein Gott. Ego und alter Ego ergänzen sich, wie Egoismus und Kommunismus.

Während Feuerbach die Gesellschaft noch hatte bestehen lassen, bekämpfte Edgar Bauer nicht nur jede Staatsform, weil in jeder die Religion in Gestalt der Pietät noch eine Bedeutung habe, sondern auch Gesellschaft, Nationalität, Ehe und Privatbesitz und proklamierte den Menschen als blosses Individuum frei von allen politischen, sozialen und sittlichen Fesseln. Edgar und Bruno Bauer zusammen vertraten in ihrer „Litteraturzeitung“ den Standpunkt der reinen freien Kritik gegenüber der theologischen, philosophischen und historischen Kritik von Strauss, Feuerbach und Ruge. Die „reine Kritik“ wirft Feuerbach vor, dass er an den Voraussetzungen, die die Masse macht, festhalte und eigentlich die Masse vergöttere. Die reine Kritik ist die auflösende Seite der Hegel’schen Dialektik in ihrer Isolierung; sie zerpflückt alle Phrasen, auch die von der Freiheit, zeigt, wie schnell sich die Wahrheiten verändern, erweist die Eitelkeit aller Dinge und die Nichtigkeit aller neu

auftretenden angestaunten Erscheinungen und freut sich in leidenschaftslos ruhiger Betrachtung daran, dass sie zu Grunde gehen, wie sie es verdienen.

Hier setzt nun Stirner ein; er entlehnt den lächelnden Humor der absoluten Respektlosigkeit, die Verachtung der Masse und die Verneinung aller politischen und sozialen Organisationen von Edgar Bauer und die alleinige Wirklichkeit des leibhaftigen Ich nebst dem Eudämonismus von Feuerbach und zieht aus dieser Verschmelzung die logischen Konsequenzen. Feuerbach hatte noch nicht Zeit gehabt, seine Vergötterung des abstrakten Menschentums auf Grund seiner sensualistischen Wirklichkeitsphilosophie, in die sie gar nicht mehr passte, zu berichtigen; diese Schwäche spielte Stirner als Haupttrumpf gegen ihn aus und nötigte damit Feuerbach, sich in seinen späteren Schriften als reinen Egoisten zu bekennen und von dem abstrakten Begriff des Menschentums zu der Realität der Natur zu flüchten, wozu ihm Daumer mit seiner Schrift „Der Anthropologismus und Kritizismus der Gegenwart“ (1844) den Weg gezeigt hatte. Dadurch erst geriet Feuerbach auf die Bahn eines naturalistischen Materialismus, während seine von Stirner benutzten Schriften noch nicht über den Sensualismus hinausgehen.

Der Sensualismus lässt sich eben so wohl einem erkenntnistheoretischen Idealismus eingliedern wie einem naturalistischen Materialismus, und bei Stirner ist offenbar das erstere der Fall. In der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts galt allen deutschen Denkern die Ansicht als selbstverständlich, dass durch Kant und seine idealistische Schule die erkenntnistheoretischen Probleme ein für alle Mal im Sinne des Idealismus gelöst seien; darum hielten sie die nochmalige Beschäftigung mit diesen Problemen für überflüssig. Erst der aus Feuerbach hervorgewachsene Materialismus der fünfziger Jahre nötigte durch seinen Rückfall in naiven Realismus zur ausdrücklichen Betonung des transcendentalen Idealismus, an welche sich dann alsbald auch dessen kritische Überwindung anschloss. Stirner fusste in erkenntnistheoretischer Hinsicht auf Fichte und hat sich wohl nicht träumen lassen, dass seine praktische Philosophie, die nur auf diesem Boden begreiflich ist, von populären,

naiv realistischen Lesern auf den Boden des Materialismus hinüber gezerrt werden könnte.

Nach Fichte bringt das absolute Ich durch seine Thätigkeit sowohl das empirische Ich als auch das Nicht-Ich hervor; das empirische, endliche Ich oder Selbstbewusstsein findet sich also eingeschränkt durch das koordinierte Nicht-Ich. Fichtes Fehler war erstens, dass er das absolute und empirische Ich trotz ihrer grundsätzlichen Unterscheidung doch thatsächlich immer wieder verwechselte, und zweitens, dass er das absolute Subjekt, welches durch seine vorbewusste Thätigkeit erst das Ich und das Nicht-Ich hervorbringt, doch schon als (absolutes) Ich und (absolutes) Selbstbewusstsein bestimmte. Stirner, der mit Feuerbach das menschliche Selbstbewusstsein zum Range des Absoluten erhebt, leugnet demgemäss ein absolutes Ich hinter dem endlichen und setzt das empirische Ich an Stelle des absoluten Ich („Der Einzige und sein Eigentum“, Reklam-Ausgabe S. 213). Das endliche, empirische Ich ist nun der vergängliche, sterbliche Schöpfer seiner selbst (429), Schöpfer und Geschöpf in Einem; es ist nur, indem es sich jeden Augenblick setzt oder schafft und zugleich wieder aufhebt oder zerstört, um der Setzung des nächsten Augenblicks Platz zu machen (178). Ich bin als selbstbewusstes, geschaffenes Ich nicht Alles (213), denn das Nicht-Ich steht mir gegenüber und schränkt mich ein; aber Ich bin als schöpferisches, gedankenloses Ich doch alles in allem, denn das Sein (das Nicht-Ich) ist in Mir so gut überwunden wie das Denken (das Ich), das Sinnliche so gut wie das Abstrakte (398), der Stein auf der Strasse so gut wie der vorgestellte (gedachte) Stein in meinem Kopfe (399). Als Schöpferisches ist das Ich gedankenlos (bewusstlos), wie im tiefen Schlafe oder im tiefsten Nachdenken; erst so ist es ganz sein eigen, ganz Ich, (d. h. reales Subjekt seiner Thätigkeit) (405). Als Gedankenloses, Unsagbares, Unaussprechliches hat es weder selbst ein Wissen von sich, noch ist es mit dem Wissen zu erreichen; es ist nicht einmal zu zeigen, da man nur auf etwas Sinnliches zeigen kann. Es gehört weder zu der Welt der materiellen Dinge, noch zu der Welt des Geistes, da beide nur seine Schöpfung sind, gleich dem Selbstbewusstseins-Ich. Es ist auch nicht Substanz, denn als solche wäre es unvergänglich und unsterblich. Es ist Nichts und in seiner Selbstverzehrung bis zum Tode erweist es sich auch als das Nichts, das es ist. Darum kann Stirner sein Buch mit den Worten beginnen und schliessen: „Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt.“ (12, 429.)

Das absolute unbewusste Ich Fichtes bleibt also doch auch bei Stirner als unbewusstes, schöpferisches Ich (Subjekt) hinter dem bewussten, geschöpflichen Ich (Selbstbewusstsein) bestehen; nur der Gegensatz von Absolutheit und Endlichkeit hört zwischen beiden auf, und zwar darum, weil das endliche Ich selbst verabsolutiert ist. Die Folge davon ist, dass, während Fichte viele endliche Ichs in dem einen absoluten Ich annehmen konnte, Stirner überhaupt nur ein wirkliches Ich annehmen kann, das seinige, während alle andern Ichs blosse Bestandteile des Nicht-Ichs, also leerer Schein sind. Ich bin nicht ein Ich neben andern Ichs, sondern das alleinige Ich, einzig (423). Ich bin nicht abstrakt, nicht das Ich, denn ein Ich ist jeder; sondern „Ich“ bin unsagbar, unaussprechlich (364).

Da Ich als vorbewusstes, schöpferisches Subjekt sowohl Mich als Selbstbewusstsein als auch mein Nicht-Ich, die Welt gesetzt und geschaffen habe, so besteht auch mein Dasein und Leben nicht bloss darin, mich selbst beständig zu verzehren, sondern auch darin, die Welt und die übrigen Schein-Ichs beständig zu verzehren; ich benutze und geniesse sie als Speise, um den Hunger meines Egoismus zu stillen (346—347). Wer diesen Zusammenhang versteht, der kann die Welt und den Geist nur als ein Material nehmen, mit dem er anfängt, was er will (419); denn durch dieses Verzehren des Nicht-Ich (82) eignet er sich nur bewusster Weise das an, was unbewusster Weise doch schon sein ist, nämlich sein Geschöpf. Der Vorrat aber ist unerschöpflich, denn so lange Ich lebe, produziere ich auch unbewusster Weise das Nicht-Ich immer von neuem. Ich als schöpferisches unbewusstes Subjekt bin schon Eigner der Welt der Dinge und des Geistes (weil ich sie geschaffen habe) (81), also auch Eigner der Menschheit (285). Ich als Einzelner bin eine Weltgeschichte für sich und besitze an der übrigen Weltgeschichte mein Eigentum (428); denn auch das vor meiner Geburt Geschehene ist nach den Grundsätzen des transcendentalen Idealismus ein zeitliches Geschehen nur in

meinem Bewusstsein. Mir als selbstbewusstem Ich, das im Gegensatz zum Nicht-Ich steht, gehört aber nur so viel, als ich mir davon zu nehmen oder anzueignen vermag (311). Es kommt nicht bloss darauf an, dass ich Eigner der Welt bin, sondern darauf, dass ich mich als solchen weiss und fühle, dass ich mich in meiner Einzigkeit geniesse, oder meiner als des Einzigen froh werde (314); das geschieht aber nur in dem Masse, als ich das Nicht-Ich in die Gewalt meines bewussten Ich bringe und als Speise meines Egoismus verzehre (346— 347).

Ich bin das allein Wirkliche, und alles Andere hat nur Wirklichkeit, sofern es an der Wirklichkeit meines Ich Teil nimmt, also eine von meinem Ich abgeleitete Wirklichkeit empfängt (240, 417). Allerdings dürfte dies wahrhaft wirkliche Ich nur in dem unsagbaren, gedankenlosen (unbewussten), schöpferischen Ich (Subjekt), nicht in dem Ich als Geschöpf, oder dem Selbstbewusstsein, zu suchen sein, denn dieses ist ebenso bloss gesetzte Erscheinung wie das Sinnliche oder Gedachte und hat demgemäss selbst nur eine abgeleitete, keine ursprüngliche Realität. Das wirkliche Ich ist dasjenige Ich, was als Eigner, Träger, Produzent des Denkens, vor dem Denken ist, und ohne das es kein Denken und keinen Geist giebt (411—412). Ich als dieses Wirkliche, Unsagbare, bin das Mass von allem (412), wie ich der Schöpfer und Eigner von allem bin; Ich allein verleihe den Dingen und Ideen Wert, sofern sie Mir um Meinetwillen wert sind oder Mir konvenieren (409, 412).

Wenn Ich das Mass aller Werte bin, so hat es keinen Sinn mehr, nach Meinem Wert zu fragen; ich bin vollkommen (423,429); ich bin von Haus aus wahrer Mensch und brauche mir nicht erst das als Zielpunkt des Werdens zu setzen, was ich schon als Ausgangspunkt bin (383, 384, 388). Ich bin aber auch mehr als Mensch und gewaltiger als andere Menschen in meiner schöpferischen Einzigkeit (158). Als das Wirkliche bin ich auch das Unmenschliche, ebenso gut wie das wahrhaft Menschliche (163, 172); indem ich aber aufhöre, mich am Begriff des Menschen zu messen, und mich selbst als Mass erkenne, höre ich auch auf, das Unmenschliche zu sein (173), das ich nur im Vergleich zu jenem Massstab war. Hiermit ver-

liert es auch jeden Sinn, zu sagen, ich sei gut oder böse (14); Ich und mein Egoismus sind ja alleiniger Wertmassstab, also kann gerade die sonst so genannte Schuld eines Menschen sein wahrer Wert sein, sofern sie seinen Egoismus rein herausstellt (236). Ein sogenanntes Verbrechen ist nur dann verächtlich, wenn die Güter, zu deren Erlangung es vollbracht wurde, verächtlich sind (236), worüber natürlich allein Ich zu urteilen habe. Die Beurteilung einer Handlung als Verbrechen entsteht nur aus fixen Ideen von der Heiligkeit irgend eines Verhältnisses (239), z. B. des Staatsbürgertums, der Ehe, des Eides. Die Missachtung des Eides, Eidbruch und Meineid, sind für Mich selbstverständlich, wenn sie Mir frommen (349—356).

Es giebt keine Sünder, sondern nur Narren, die sich dafür halten (421—422). Strafe hat nur einen Sinn als Sühne für die Verletzung eines Heiligen (279), muss also mit dem Respekt vor dem Heiligen in Wegfall kommen. Selbst die Strafe als Heilung der gestörten Gesundheit ist keine egoistische Beurteilung der Sache von Mir aus, sondern eine ideologische vom Begriff der Gesundheit aus (280). Der Irrsinnige muss als Ich offenbar so souverän sein, wie der geistig Gesunde. Ich schaudere vor keinem, noch so teuflischen Gedanken, bebe vor keiner That zurück (419); denn meinem Eigentum bin ich nichts schuldig und habe gegen dasselbe so wenig eine Pflicht, wie gegen mein Auge, das ich nur Meinetwegen hüte (343). So wenig wie gegen Andere habe ich gegen mich selbst eine Pflicht (373). Imperative haben für mich keinen Sinn, da ich weder eine Bestimmung noch einen Beruf habe, sondern nur meine Kraft in meinen Kraftäusserungen auslebe (382—383). Nichts respektire Ich, weder das Leben noch die sinnlichen oder geistigen Güter eines Andern, nicht einmal „das Heiligtum seines Innern“, z. B. seine Religion, seine Überzeugung, seine Ehre; denn er ist nur, was er für Mich ist, nämlich mein Gegenstand, den ich als mein Eigentum verbrauche (164—165). Es begreift sich aus diesen Sätzen, dass der Anarchismus Stirner als willkommenen Zeugen anruft.

Stirner geht von der Voraussetzung aus, dass es eine andere als egoistische Motivation nicht geben kann, sofern nicht Besessenheit ins Spiel kommt. Jeder ist ein Egoist, der sich über Alles geht (36, 211), und spätestens im Mannesalter

kommt ihm auch dies zum Bewusstsein (23). Alles, was ich thue und denke, ist bedingt durch das, was ich bin (214); es giebt nichts, was man nicht um seiner selbst willen thäte, auch das, was vermeintlich zu Gottes Ehre geschieht (351). Nicht die Sache ist neu, denn das Egoistische ist das Allgemeine (211); es handelt sich nur darum, diesen Thatbestand auch zum Bewusstsein zu bringen (301). Dem Kinde werden Gefühle und Vorstellungen eingegeben (suggeriert), und wenn es hinreichend von diesen besessen scheint, wird es mündig gesprochen (80). Das Beherrschtsein von sittlichen Ideen (90—91) ist das Gegenteil von Selbstthätigkeit; darum ist „sittliche Selbstthätigkeit" ein Widerspruch wie „beschränkte Pressfreiheit" (85—86).

Was man gewöhnlich unter Freiheit versteht, ist bloss die äussere Freiheit, seinen Willen auch durch die That realisieren zu können, und aller äusseren Hemmnisse des Erfolges ledig zu sein. Dieser Freiheitsbegriff ist aber ein spukhaftes Ideal, ein unereichbares Phantom, ein schwärmerischer Traum, weil das Nicht-Ich mich als empirisch Wirkliches jederzeit beschränkt und sein Widerstand nur mit meinem Leben aufhören kann (186, 189, 360); sogar als Selbstherrscher aller Reussen wäre ich äusserlich beschränkt in meiner Freiheit durch andere Menschen und durch die Natur (359). Dem gegenüber bedeutet die „Eigenheit" die innere Freiheit, d. h. das Ledigsein von aller Besessenheit durch Ideen oder Sinnlichkeit, die Freiheit Meiner von Allem, was mich innerlich in der Gewalt haben und mich hindern könnte, ganz allein meiner Wahl und meinem Belieben zu folgen (199, 193). Eine zweite Bedeutung des Wortes läuft allerdings bei Stirner mit dieser ersteren durcheinander, nämlich das „Eignersein" oder Gewalthaben über die Dinge, Menschen und Ideen (184—185, 195—196). Mich, d. h. mein Handeln kann man binden; mein Wille und mein Widerwille aber bleibt frei, und so bleibe ich als innerlich Freier mein eigen (229). Darum kann ich auch ruhig einen Teil meiner äusseren Freiheit aufgeben, wenn ich nur die innere, die Eigenheit festhalte. Ich kann z. B. Kontrakte schliessen (359) oder einer Partei beitreten; aber ich halte den Vertrag und bleibe bei der von mir gewählten Partei nur so lange als es mir gefällt (277). Denn die Eigenheit erlaubt alles, auch die Untreue und Abtrünnigkeit (275), und wenn meine

Handlungsweise mir nicht mehr gefällt, so ändere ich sie eben (418—419). Die Eigenen können sich jeder Partei bedienen, aber nicht eine besondere Partei bilden, weil sie damit aufhörten, Eigene zu sein (276); (daraus folgt die Ungefährlichkeit eines solchen Anarchismus).

Der Eigne ist als Einziger von jeder geschlossenen Gemeinschaft vollkommen geschieden (243), ein Eigenbrödler oder Einsiedler. Denn er will souverän sein, deshalb kann er nicht in ein Staatswesen eintreten, wo Fürst oder Volk souverän sind (265), wo z. B. das Volk frei, Er aber um so gebundener ist (249). Er folgt dem Gesetz, das er an seiner ganzen Natur, d. h. an Sich hat (190), d. h. er strebt als Egoist danach, in der Erweiterung seiner Machtsphäre Sich geniessend auszuleben und Sein Eigentum samt Sich selbst zu verzehren (375, 376). Den Lebensgenuss als Weltgenuss und Selbstgenuss hat Stirner ebenso wie das Altertum, die Renaissance und die moderne Bourgeoisie zum Ziele (31, 143) und will nach der Geschichte der Aufopferungen die Geschichte des Genusses beginnen lassen (211).

Das Mittel zu diesem Kampf ums Wohlleben (313) ist die Empörung, d. h. das Emporkommen und Herausarbeiten meiner Person aus allen den Zuständen, auf deren blosse Umgestaltung die Revolution es abgesehen hat (370—371). Meine Empörung hat die „Verfassungslosigkeit" (oder Anarchie) zum nächsten Ziel (371); denn in einem solchen Zustand hat mein Kampf gegen die Einzelnen günstigere Aussichten auf Gelingen, als wenn ich einer geschlossenen, mir an Macht überlegenen Organisation gegenüberstehe (247). An Stelle aller gesetzlichen Ordnung will Stirner die Selbsthilfe setzen (229, 821) und damit den „Krieg Aller gegen Alle" entfesseln (301). In diesem Sinne verteidigt er unter anderem das Duell (278). Lediglich die Armen sind Schuld daran, dass es Reiche giebt, weil sie sich haben berauben lassen, statt selbst zu berauben (369). Wer viel braucht und es zu bekommen versteht, hat sichs noch zu jeder Zeit geholt, wie Napoleon den Kontinent (303). Alle Mittel der Gewalt und der List sind gut dazu, Meine Machtsphäre zu erweitern, und Ich werde meine Kraft durch die Anderer verstärken, so weit ich sie dazu gewinnen kann (229, 365). Unterliege ich in diesem Kampfe, so werde ich mich so wenig

darum grämen, als wenn ich im Streit der Gedanken unterliege (420); an Unvergänglichkeit liegt Mir ja nichts (378), und ob ich mein Leben erhalte oder wegwerfe, ist lediglich meine Sache (379).

Die Macht, die einer erlangt, hängt wesentlich mit von der Stärke seines Willens zur Macht ab; sieh Dich als mächtiger an, als wofür man Dich ausgiebt, so hast Du mehr Macht (422). Je mehr Macht, desto mehr Recht, denn ich gebe oder nehme mir das Recht aus eigner Machtvollkommenheit (239, 221, 222, 245). Rechtsmässiges, absolutes oder menschliches Recht verlache Ich (325). Rechtsgleichheit ist ein Phantom (241); denn Übermacht ist Vorrecht, und was ich nicht erzwingen kann, darauf habe ich schlechterdings kein Recht (244). Ich, der Vielvermögende, sollte nichts voraus haben, sondern mich mit gleichem Recht und dem Anteil gleicher Teilung begnügen? (309). Auch über das Eigentum entscheidet die Gewalt (299); denn die Sache gehört, wie das Recht und die Freiheit, dem, der sie sich nimmt (294). Nicht gütlich wird die Eigentumsfrage gelöst, sondern nur durch den Krieg Aller gegen Alle (303). Der Begriff des Diebstahls wird mit dem des Eigentums hinfällig (293); an Stelle des Eigentums tritt der durch Gewalt erlangte Besitz (294), und das Wort „Eigentum“ wird von Stirner im Widerspruch hiermit nur festgehalten, weil es an den „Eignen“ anklingt.

Stirners Lehre will nach alledem in keinem Sinne Ethik sein; man kann sie höchstens noch praktische Philosophie nennen, insofern sie das Prinzip des Handelns klar zu legen bemüht ist. Noch weniger als Ethik will sie aber theoretische Philosophie sein, denn sie spottet jeder Wahrheit und jeder objektiv giltigen Vernunft.

Wahrheiten sind Phrasen, Redensarten, Worte, λόγοι, Menschensatzungen und menschliche Geschöpfe, fremd für mich; ja selbst als meine eigenen Geschöpfe sind sie mir nach dem Schöpfungsakt bereits entfremdet (407). Jede Wahrheit einer Zeit ist ihre fixe Idee und jede Zeit findet eine andere, weil sie eine andere sucht (416). Die Wahrheit ist nur Nahrungsmittel für Meinen denkenden Kopf, wie die Kartoffel für meinen verdauenden Magen; in diesem Sinne sind alle Wahrheiten unter Mir Mir lieb, aber eine über Mir, nach der Ich Mich richten müsste, kenne Ich nicht (415). Wer die Wahrheit sucht, sucht den Herrn und Meister, der ihn überwältigen und besitzen soll (413). Ich aber bin mehr als die Wahrheit, die vor Mir gar nichts ist; Ich mache mich an die Dinge und Vorstellungen nur, um Mich in ihnen zu Hause zu wissen, sie zu bewältigen und ihr Eigner zu werden (414). Ich finde in den Dingen, was Ich darin suche, und was Ich darin suche, das bestimmt meine Willkür; so ist jedes meiner Urteile ein Geschöpf meines Willens, und es ist um so unbefangener, je weniger es sich von den Dingen imponieren lässt, und je ungenierter es meinem Belieben folgt(393—395). Ob Gott oder die Wahrheit siegt, gilt Mir gleich; zuvörderst wil Ich siegen (403).

Es hilft Mir nichts, wenn ich als „vernünftiges Ich“ frei bin, oder wenn Gedankenfreiheit besteht; denn dann sind nur die Vernunft in mir oder die Gedanken frei, Ich aber werde von ihnen beherrscht (404, 401). Die Vernunft ist ein Buch voll Gesetze, die alle gegen den Egoismus gegeben sind (288); sie ist die Herrin derer, die sich von der unvernünftigen Bestimmung durch Triebe frei gemacht haben (389). Wirklich ist weder die göttliche noch die menschliche Vernunft, sondern nur Deine und meine jedesmalige Vernunft, d. h. die egoistische welche vom Standpunkt der göttlichen und menschlichen Vernunft „Unvernunft“ ist (239—240). Thöricht ist es, die Vernunft, die man selbst zu haben meint, in allen erwecken und alles vernünftig machen zu wollen (337). Das freie, reine Denken des spekulativen Philosophen ist als reine Bewegung der Innerlichkeit, die das Äussere regeln will, eben solche Raserei wie die des Schamanen; Mein „eignes“ Denken dagegen leitet nicht Mich, sondern wird von Mir geleitet, fortgeführt und abgebrochen nach meinem Gefallen (397). Das absolute Denken ist dasjenige, welches vergisst, dass es Mein Denken ist; alles Gedachte ist nur Meine Meinung, deren Herr Ich bin, d. h. die Ich jeden Augenblick verschlingen, ändern kann (389). Denken ist die rastlose Zurücknahme aller sich verfestigenden Gedanken (Dialektik Hegels); wo seine Energie schwindet, entstehen fixe Ideen (358).

Die Sprache, deren Ich Mich als Mensch zum Denken und zur Mitteilung bedienen muss, führt in ihrem Wortschatz ein ganzes Heer solcher fixen Ideen gegen Mich heran und sucht

Mich durch sie zu tyrannisieren (405). Die reine freie Kritik (der Gebr. Bauer) wird die Ideen nicht los, Ich aber habe sie (417); ihr ist ein Gedanke das Kriterium, für meine „eigne" Kritik aber bin Ich es (416). Jene schlachtet nur die falschen Götzen ihrem Gotte, dessen Wesen als être suprême, als unpersönliche Wahrheit sie beherrscht (412); aber das heitere Zuschauen hat Stirner doch von ihr übernommen. Im theoretischen Gebiete entscheidet eben so wie im praktischen die vernunftlose Willkür, das launenhafte Belieben der Subjektivität. Dem Kampf der Gedanken schaue Ich lächelnd zu, lächelnd auch da, wo ich Meine Gedanken als Mein Eigentum verteidige, und lächelnd triumphiere Ich auch dann, wenn ich bei diesem Kampfe geschlagen bin; dadurch bewähre Ich Mich gerade als Eigner von allem, dass ich Meinen Humor auch mit den erhabendsten Gedanken und Gefühlen spielen lasse (420).

In diesem Sinne nimmt Stirner die wichtigsten Ideen durch, z. B. Gott, Staat, Gesellschaft, Menschheit und erklärt, dass nicht nur alle weltlichen, sondern auch alle bisher für heilig geltenden Güter als „entwertet" hingestellt werden müssen (407). Die Gottesidee ist im Christentum zur Idee des Gottmenschen konkresziert, in der zugleich die antike Idee des Weisen Fleisch geworden ist; am Gottmenschen musste zuerst der Gott sterben, um der reinen Idee des Menschen (Feuerbach), und dann der Mensch, um „Mir" Platz zu machen (425, 182). Das Christentum hat zuerst die Welt der Dinge zum Scheinleib des Geistes herabgesetzt, der nun als verselbständigter Geist in allem spukt (46, 52, 85); dieser heilge Geist wird bei Hegel zur absoluten Idee (114). Selbst der Mensch wird zum Geist, der ihm im Kopfe spukt (53), und das Ich wird als denkender oder gläubiger Geist gedeutet (Cartesius, Luther) (102). Das Allgemeine ist aber blosser Spuk (mittelalterlicher Nominalismus) (337); ich brauche den Geist nur als solchen zu durchschauen, um ihn mir zu eigen zu machen (115) und ihn gleich den Sophisten als meine Waffe zu gebrauchen (26). Der unpersönliche Geist oder „menschliche" Geist ist zugleich der heilige Geist; alles Denken aber, das nicht gegen den Geist in diesem Sinne sündigt, ist Geister- und Gespensterglaube (496); denn ein selbständiger denkender Geist existiert gar nicht, sondern ist nur Mein Geschöpf (412), eine von Mir in Mir gesetzte Erscheinung, eben so wie die sinnliche Welt der Dinge. So rückt die Welt der Sinnlichkeit mit der Welt des Geistes wieder auf die gleiche Stufe als von mir geschaffene Erscheinungen in Mir, und es ist deshalb verdienstlich von Feuerbach, dass er die Sinnlichkeit wieder zu Ehren gebracht hat (399). Aber er irrt darin, dass er das sinnliche Sein für mehr hält als eine Abstraktion, für etwas anderes als Mein Sein, das in Mir verschlungen ist (397—398). Auch die Sinnlichkeit darf mich so wenig in der Gewalt haben wie der Geist; Mein eigen ist sie erst, wenn Ich sie nach Gefallen befriedige (199, 397).

Die Idee des Staates war von Hegel und seiner Schule besonders hochgestellt; Stirner aber hasst den „Vernunftstaat" (402), dieses eingebildete Ich (262, 294—295), vor dessen Begriff er Ehrfurcht haben soll (105). Ich bin ja in jedem Staate gleich schlimm daran, da die Souveränität des Staates Meine Souveränität aufhebt (265). Der Staat schützt den Besitz und saugt die Proletarier aus, die gar keinen Staatsschutz brauchen, weil sie nichts zu verlieren haben (137, 136); er beruht auf der Sklaverei der Arbeit, während doch die Arbeiter unwiderstehlich wären, wenn sie nur zugriffen (138). (Dass die Proletarier an Armen, Beinen, Leben, Freiheit, Arbeitskraft, Weib und Kind nichts zu verlieren haben, ist eine eben so irrige Voraussetzung, als dass irgendwer sie aussaugen könnte, wenn sie gar nichts Verlierbares hätten; wenn die Arbeiter zugriffen und die staatliche Organisation zerstörten, so zerstörten sie ihre Lebensgrundlage mit). Das zügellose Ich ist und bleibt der Verbrecher im Staat (233), denn das Verbrechen ist sein Leben (236); deshalb muss mein eigner Wille vom Staate als der Verderber des Staates, als Eigenwille, als unvernünftig, böse u. s. w. gebrandmarkt werden (228). Auch von der Idee der Nationalität oder des Volkstumes, die Stirner lange begeistert hat, nimmt er wehmütig Abschied (253); denn je freier das Volk, desto gebundener der Einzelne (249). Tot ist das Volk, wohlauf Ich; wenn erst alle Völker tot sind, dann ist die Menschheit begraben, und Ich bin der lachende Erbe (253).

Die Idee der Gesellschaft zeichnet Stirner wesentlich nach den sozialistischen und kommunistischen Theoretikern seiner Zeit, insbesondere nach Weitling (daneben erwähnt er Marx, Louis Blanc und Proudh'on). Hier ist die Wohlfahrt (153), das

Wohl aller, und zwar ihr wahres Wohl, höchster Gesichtspunkt; aber das ist vielleicht etwas ganz anderes, als wobei Mir wohl ist, z. B. redlich erarbeiteter Genuss, während es Mir um genussreiche Faulheit zu thun ist (361—362). Was kümmert mich das Gemeinwohl, das nicht Mein Wohl ist? (284). Der Kommunismus ist die konsequente Durchführung des Lehnswesens oder der Feudalität, insofern keiner mehr Eigentum und jeder das gleiche Lehen von der Gesellschaft hat; damit ist er die vollendete Eigentumslosigkeit oder Lumperei (365, 367, 370). Der Egoist ist Eigner, der Soziale ein Lump (367, 140); Ersterer strebt nach möglichst viel Macht, Vorrecht und Eigentum, Letzterer bescheidet sich bei dem, was alle haben, der Lohngleichheit (142). Die Gesellschaft sieht es gerade auf Meine Eigenheit ab (359) und verbraucht mich als ein ihr dienendes Werkzeug (367). So ist die Gesellschaft ein Gefängnis (255), ein neuer Spuk, ein neues höchstes Wesen, das uns in Dienst und Pflicht nimmt (146—147).

Der politische Liberalismus macht herrenlos, anarchisch, der soziale besitzlos, eigentumslos, der humane gottlos, atheistisch; aber den Staat, die Arbeit und die Menschheit lassen sie bestehen, und damit Knechtschaft, Sorge und Glauben (169—170). Wie dem Ersten die Idee des Rechtes und der Strafe, so gehört dem Zweiten die des Eigenthums und Arbeitslohnes, dem dritten die der uneigennützigen Liebe zu, die er als Pflicht des Menschen gegen den Menschen hinstellt. Eine solche Liebe aber ist ein Spuk, eine Besessenheit (343). Ich muss die Liebe aus der Macht des Menschen erlösen und als eigennützige (342) Mir wieder vindizieren: Ich liebe nur, weil es Meine Lust ist, zu lieben und den Gegenstand Meiner Liebe zu geniessen (339), weil die Liebe Mich glücklich macht, weil das Lieben mir natürlich ist und mir gefällt (340). Ich stelle auch den Kaufpreis Meiner Liebe ganz nach Meinem Gefallen (342). Mein Verkehr mit der Welt besteht darin, dass ich sie geniesse und zu meinem Selbstgenuss verbrauche; mein Verkehr ist Weltgenuss und gehört zu meinem Selbstgenuss (374). Uneigennützige Liebesdienste lassen sich nur e r b e t t e l n; Ich aber will die Leistungen der anderen für mich durch Gegenleistungen e r k a u f e n (363). Verlangt nicht, dass einer dem andern etwas schenke (316), sondern kauft uns für den uns genehmen Preis ab, was ihr von uns wünscht, unsere Liebe, unsern Respekt, unsern Willen, euch euer Eigentum zu lassen u. s. w. (315). Die Konkurrenz hat ja längst alles käuflich gemacht und jedem seinen Preis zuerteilt (311); so werdet denn preiswürdig und verwertet euch aufs Beste! (317, 318, 369).

Die Gesellschaft ist bloss der Naturzustand, aus dem das Individuum herausstrebt zum Verkehr oder freien Verein (358). (Diese Behauptung ist dahin einzuschränken, dass die Blutsgemeinschaft des Stammes, Volkes und der Familie den Naturzustand darstellt, und dass das Individuum aus ihm hinausstrebt, nur um in andere Formen der Organisation, z. B. Schule, Kirche, Berufsgenossenschaft, Gemeinde, Staat u. s. w. hineinzuwachsen und schliesslich doch in die neu gegründete eigne Familie zu münden.) Die Gesellschaft beschränkt die Eigenheit, der Verein nur die Freiheit (359); die Gesellschaft verbraucht Dich, den Verein verbrauchst Du (367). Alle sorgen am Besten für ihr Eigenwohl, wenn sie sich mit andern verbinden, also einen Teil ihrer Freiheit opfern für ihr Eigenwohl (362). Wenn ich nur die Eigenheit (innere Freiheit) festhalte, so hat es nichts zu sagen, wenn ich mich selbst um diese oder jene (äussere) Freiheit bringe, z. B. durch Kontrakt (350). Soweit hat also der Kommunismus recht, dass es ratsam und fördersam ist, uns über die notwendigen menschlichen Arbeiten zu einigen, damit sie nicht, wie unter der Konkurrenz, alle unsere Zeit und Mühe in Anspruch nehmen (313). Ändere ich plötzlich nach Gefallen meinen Sinn (418—419), so hindert mich nichts, dem Verein den Rücken zu kehren (beziehungsweise meinen Kontrakt zu brechen.) —

Blicken wir auf diese Weltanschauung zurück, so fällt zunächst an der Stelle ein Bruch oder Riss in die Augen, wo Stirner den Versuch macht, auf seiner Grundlage den Verkehr, den Verein und die Liebe zu retten. Nach dem Vorhergehenden müsste der Eigner ein blutdürstiger, grausamer, listiger, verräterischer, heimtückischer und eroberungswütiger Tyrann zu werden bemüht sein, oder in völliger Verachtung der Menschen als skeptischer Philosoph und grübelnder Einsiedler sich damit bescheiden, mit den Dingen und Gedanken humoristisch zu spielen, oder aber zwischen beiden abwechseln. Es gehört eine kindliche Naivität von unglaublicher Harmlosigkeit und ein

gänzlicher Mangel an praktischem Verstand und natürlicher Lebensklugheit dazu, sich einzubilden, dass mit einem Individuum von solchen Grundsätzen jemand anders Beziehungen irgend welcher Art freiwillig anknüpfen werde. Wer keine noch so teuflische Handlungsweise scheut, und Lüge, Meineid, Eidbruch als selbstverständlich hinstellt, der wird, wenn er nicht ein geschickter Heuchler ist, niemand finden, der ihm das geringste Vertrauen schenkt; selbst nicht einmal der ebenso Gesinnte wird sich mit ihm einlassen. Wer sich ausserhalb Recht und Gesetz, Staat und Gesellschaft stellt, niemandes Ehre achtet, und den Krieg gegen alle erklärt, der macht sich rechtlos, ehrlos, friedlos, d. h. er verhängt selbst über sich Acht und Aberacht. Wer Liebe erzwingen oder kaufen zu können wähnt, der wird allemal erfahren, dass er bei dem Handel sich selbst betrogen hat, da das Erzwungene oder Erkaufte eben keine Liebe ist und ihn um den von der Liebe erhofften Genuss prellt.

Wer vor allem seine Eigenheit, d. h. seine innere Freiheit, zu wahren bedacht ist, der betrügt jeden, dem gegenüber er seinen Willen kontraktlich bindet; denn er macht den Vorbehalt, seinen Vertrag zu brechen, sobald sein Wille sich ändert. Nicht einmal die Arbeiter würden ihn in einen Streikverein aufnehmen; denn der Eigne ist der geborene Streikbrecher, sobald er einen Vorteil für seine Person dabei herausschlagen kann. Auf Willensbeständigkeit kann man nur bei Individuen rechnen, die von gleichen Vorstellungen dauernd in gleicher Weise motiviert werden, also nach Stirners Ausdruck unter der Gewalt von Ideen, Vernunft, Grundsätzen u. s. w. stehen, aber nicht bei Einem, der die Souveränität seiner Willkür als einziges Prinzip aufstellt. Eine liebreiche Vereinigung von lauter Egoisten, deren jeder mit absoluter Rücksichtslosigkeit auf die Unvernunft seines Beliebens pocht, ist ein unendlich komischer Einfall. An dieser Komik scheitert auch der kindliche Anarchismus Stirners, wenn er für das populäre Verständnis auf den Boden eines materialistischen Individualismus übertragen wird. Erträglich wird er erst dann, wenn die souveräne Willkür des Ich mit der gesetzmässigen Bestimmtheit durch die eigne Naturanlage vertauscht, die Beständigkeit des Wollens auf Grund gleicher Motive anerkannt, und die Allgemeinheit der Vernunft für alle Menschen bei der egoistischen Entschliessung wiederhergestellt wird.

Die meisten Menschen werden in ihrer Ächtung die schwerste Schädigung ihres Eigenwohles sehen und diese Gefahr um jeden Preis zu vermeiden suchen. Das Leben der Masse erschöpft sich in Familie, Berufsgenossenschaft, Gemeinde (Nachbarschaft), Schule, Kirche und Staat, und nur Wenige besitzen überhaupt eine Eigenheit, die neben allem diesem zur Geltung zu kommen wünschte. Solche Durchschnittsmenschen werden sich also überhaupt nur in der Gesamtheit dieser Organisationen ausleben können, und finden sich ohne dieselben in bodenlose Leere gestellt. Ihr Eigennutz gerade verlangt den Anschluss an alle diese Organisationen, wenn sie sich wohl fühlen sollen. Die Wenigen, die mehr Eigenes in sich haben, brauchen zwar einen gewissen Spielraum zu dessen Entfaltung, mögen aber doch auch den politisch-sozialen Untergrund nicht missen, sondern finden, dass die friedliche Grenzabsteckung der verschiedenen Lebensgebiete das ihnen Zuträglichste sei. Wie sehr auch der Egoismus sich durch geordnete Zustände beengt und manchmal bedrückt fühlt, er fährt doch immer noch besser dabei als bei dem Krieg aller gegen alle. So umgedeutet käme die ganze Lehre auf einen erneuten Versuch hinaus, die gesamte landläufige Ethik auf dem Egoismus aufzubauen und aus ihm abzuleiten, d. h. auf die gemeine, triviale Weisheit der egoistischen Klugheitsmoral. Nicht „entwertet“ würden dann alle bisherigen Werte auch nicht einmal „umgewertet“, sondern ihr Wert würde nur auf eine andere Grundlage gestellt, aber auf dieser erhalten bleiben (407, 409). Die Souveränität der subjektiven Willkür, die Eigenheit und innere Freiheit von allen allgemeinen Ideen und Gesetzen wäre damit aufgegeben, d. h. alles, was an Stirner eigenartig und originell ist.

Wir lassen also diese populäre Verwässerung Stirners bei Seite und werfen noch einen Rückblick auf seinen ihm eigentümlichen absoluten Egoismus. Derselbe ruht auf drei Voraussetzungen, erstens auf der alleinigen Wirklichkeit des Ich und der Abhängigkeit alles Übrigen vom Ich, zweitens auf der Unmöglichkeit irgend einer anderen Motivation als der egoistischen, und drittens auf dem Glauben, dass durch das innerlich freie Sichausleben eine positive Glückseligkeit erreicht werden könne

Wenn das Ich ein blosser Schein, die Welt aber wirklich ist, dann verliert es jeden Sinn, dass das Ich die Welt als sein angestammtes Eigentum betrachtet, das es in Besitz zu nehmen und nach Gutdünken zu gebrauchen und zu verbrauchen befugt sei. Wenn die egoistische Motivation nicht die einzig wirkliche und einzig mögliche ist, sondern nur die Übergangsstufe von einer natürlichen, instinktiven zu einer sittlichen bildet, dann muss die Besinnung über den Thatbestand der menschlichen Motivation etwas ganz anderes zu Tage fördern als die Alleinherrschaft des Egoismus. Wenn endlich durch ein sich Ausleben nach Willkür und Egoismus nichts weniger als die Glückseligkeit zu erreichen ist, wenn dieser Weg nur zum Bankerott des Egoismus, zum vollendeten Welt- und Lebensekel und folgerichtig zum Selbstmord führt, dann muss darin eine Aufforderung liegen, die Übergangsstufe der egoistischen Motivation möglichst rasch zu überwinden, aber nicht sie verabsolutieren.

Das geschöpfliche Ich oder das Selbstbewusstsein ist eine bloss subjective Erscheinung und verhält sich zu dem unbewussten, es produzierenden Subjekt, wie das Bild der Kerze im Brennpunkt des Hohlspiegels zu der lichtausstrahlenden Kerze selbst. Das unbewusste schöpferische Subjekt aber ist weder ein Ich, noch ein Selbstbewusstsein, selbst dann nicht, wenn es individuell beschränkt wäre; nach dem Monismus ist es dieses letztere nur in seinen auf dieses Bewusstsein gerichteten Funktionen, während es als schöpferisches Subjekt absolut und allgemein ist. Aber auch so ist es überwirklich und überseiend; wirklich sind nur seine Funktionen, und auch diese werden es nur so weit, als sie interindividuell kollidieren, d. h. die Welt der vielen Individuen konstituieren. Somit ist die Welt wirklich, aber das Ich unwirklich.

Bei der natürlichen, instinktiven Motivation denkt der Mensch gar nicht an die Lust, die ihm aus seinem Handeln erwachsen wird oder kann, sondern handelt darauf los, wie ihm zu Mute ist. Die natürlichen Triebe und Instinkte, die sein Handeln bestimmen, dienen allerdings zum Teil der Selbsterhaltung und Selbstbeförderung des Individuums, zum anderen Teile aber auch der Erhaltung und Förderung der Familie, des Stammes, Volkes, der Menschheit und des Naturhaushaltes überhaupt. Die egoistische Motivation entspringt eben daraus, dass der Mensch auf die Lust zu achten beginnt, die ihm aus der Befriedigung sowohl seiner egoistischen, als auch seiner altruistischen Triebe als beiläufiger Nebenerfolg erwächst, anstatt des instinktiven Zieles nunmehr die eigne Lustmehrung zum subjektiven Ziele nimmt und infolgedessen mehr und mehr die altruistischen Triebe zu Gunsten der egoistischen unterdrückt. Die sittliche Motivation dagegen setzt die altruistischen Triebe in ihr Recht wieder ein und erweitert dieses Recht noch über die von den Instinkten gezogenen Grenzen; die Lust aus der Willensbefriedigung wird dabei wieder zum gleichgiltigen Nebenerfolg und das objektive Ergebnis des sittlichen Handelns zur Hauptsache und zum eigentlichen Motiv. Erst auf dieser Grundlage ist eine Unterscheidung heteronomer und autonomer Motivation möglich; wenn dagegen die egoistische Motivation die einzig mögliche wäre, so wäre eine heteronome Moral eine reine Illusion, der nichts als die subjektive Willkür, sich auf dieses Ziel zu richten, zu Grunde läge.

Aller Egoismus ist nur als Individualeudämonismus zu behaupten; Individualeudämonismus ist wieder nur auf Grund eines eudämonologischen Optimismus möglich. Wo dieser durch die axiologische Kritik aufgelöst und in sein Gegenteil verkehrt wird, da empfängt auch der Egoismus den Todesstreich, während die sittliche Motivation freie Bahn erhält. Darum musste auch Nietzsche den Schopenhauerschen Pessimismus für eine flache Vordergrundsansicht erklären, um die Souveränität des Eigenwillens zu retten; er konnte dies aber nur um den Preis, dass er die unvernünftige blinde Selbstbejahung des Willens zum Leben für ewig und schlechthin notwendig erklärte und den lebenstollen Willen seine Ohren gegen die pessimistische Stimme der Vernunft gewaltsam verstopfen liess.

Wahrhaft folgerichtig und in sich geschlossen ist Stirners Weltanschauung nur, wenn man sie als absoluten Illusionismus deutet. Ich als Bewussstseinsform bin dann absolut, weil ich das einzige Bewusstsein des Welttraumes bin, der kein Subjekt mehr hinter sich hat, sondern als Traumillusion auf dem Nichts ruht. Ich als Selbstbewusstsein oder als leibliches Ich bin dagegen nur die erste Person im Traume, und als solche ebenso illusorisch wie die übrigen, unter denen sie sich zu bewegen

scheint.*) Ich als Bewusstseinsform des Welttraumes darf dann mit all Meinem Inhalt nach Belieben spielen, weil ich es nur mit Traumeinbildungen zu thun habe, Niemand verletzen und Keinem wehe thun kann. Ob Ich aber einen Einfluss auf den Trauminhalt und seinen Ablauf habe, oder ob ich mir nur einbilde, einen solchen zu haben, das ist eine andere Frage. Nur im ersteren Falle würde ich in diesem Traume wirklich wollen und handeln, im letzteren Falle aber würde ich mir nur einbilden, zu wollen und zu handeln, während ich eigentlich ganz passiv die Veränderung des Trauminhalts über mein Traumbewusstsein ergehen lassen muss. Diese Weltanschauung würde zwar nach Indien passen, aber nicht nach Europa, und von den Anhängern Stirners dürfte sie am wenigsten annehmbar gefunden werden. Die Frage ist zuletzt dahin zu stellen, ob Jeder ein Einziger sei (241) oder ob nur Ich es bin; wenn es Jeder ist, so ist ja die Einzigkeit nichts mehr, was ich vor den andern voraus habe, sondern etwas abstrakt Allgemeines. Soll ich der wahrhaft Einzige sein, so darf kein anderer neben mir sein, der auch einzig ist, so müssen die andren Ichs ein blosser Spuk in Mir und für Mich sein und Ich allein die Welt. Dann, aber auch nur dann ist sie in Wahrheit mein Eigentum, mit dem ich nach Belieben schalten darf, soweit ich es eben kann; andernfalls ist es eine hohle Phrase und leere Prahlerei, dass die Welt mein Eigentum, und Ich alles in allem bin.

*) Eine mustergültige Darstellung aller das Ich betreffenden Probleme in erschöpfender historischer, erkenntnistheoretischer, psychologischer und metaphysischer Durcharbeitung findet man bei A. Drews, „Das Ich als Gesamtproblem der Metaphysik“ (Freiburg i. B., Mohr, 1897).

IV. Die antike Humanität.

Das rein Menschliche hat sich wohl nirgends schöner, einfacher, harmonischer ausgelebt als in der klassischen Zeit des Hellenentums; aber eben weil es sich da unmittelbar darlebte und mit instinktiver Genialität aus sich heraussetzte, fehlte noch die Reflexion des Bewusstseins auf die Humanität, und zugleich war das Menschliche damals noch durchaus national beschränkt. Die griechische Sprache hat in ihrer Blütezeit nicht einmal ein Wort für Humanität; denn die Kalokagathie ist ein viel engerer Begriff, der erst noch durch Sophrosyne, Kalophilie und Philanthropie ergänzt werden muss, um den Rahmen der Humanität einigermassen zu füllen. Selbst Aristophanes beschränkt noch die Anerkennung der Menschenbrüderschaft auf die, welche mit zur See kämpfen.

Als die Römer erobernd in den griechischen Kulturkreis eindrangen, mussten sie sich beschämt eingestehen, dass sie ihm als Barbaren gegenüberstanden. Zwar die zeitgenössischen Griechen in ihrer Charakterlosigkeit, Eitelkeit, Geschwätzigkeit, Schmeichelei, Mantelträgerei und ihrem Sittenverfall konnten ihnen nur Missachtung einflössen; aber das höhere geistige Leben, das ihnen aus der Kunst, Wissenschaft und verfeinerten Geselligkeit der Besiegten entgegenleuchtete, liess die Begabteren unter den Siegern fühlen, dass ihr Volk mit seinem nüchternen Praktizismus doch bisher in einer einseitigen Entwickelung stecken geblieben war. Mit Recht konnten die Römer auf ihr fester gefügtes Staatsleben, auf ihr schärfer entwickeltes Recht und auf die Geschichte ihres Vaterlandes stolz sein, und nichts konnte ihnen ferner liegen als der Gedanke, von dieser

nationalen Überlegenheit etwas preiszugeben. Aber das römische Nationalgefühl hatte nichts exklusives, sondern zeigte vielmehr eine stetige Expansionstendenz, in der es zuletzt mit dem Kosmopolitismus organisch verschmelzen musste. Darum konnte auch das Römertum, unbeschadet seines römischen Nationalstolzes sich bemühen, von anderen Völkern, denen es in gewisser Hinsicht eine Überlegenheit zuerkennen musste, zu lernen. Römer wollten die Römer bleiben, aber dasjenige, was im klassischen Hellenentum sich als die edelste Blüte des Menschenseins entfaltet hatte, wollten sie, ohne Griechen zu werden, sich aneignen. So hoben sie denn den Begriff des rein Menschlichen aus dem Hellenentum heraus und versuchten sich zu Menschen im besten Sinne zu bilden. Die Humanität wurde damit zum erstenmale zum bewussten Prinzip erhoben, in welchem die Vereinigung der Vorzüge angestrebt wurde, die bisher auf Griechen und Römer verteilt gewesen waren, das harmonische Gleichgewicht des theoretischen und praktischen Lebens.

Diese Bewegung begann in dem Kreise der Scipionen um den Anfang des vorletzten vorchristlichen Jahrhunderts, fand ihren Höhepunkt in Cicero und seinem Freundeskreis und verfiel dann mit Beginn der Kaiserzeit, welche die Aristokratie ablöste, ihr die Beteiligung am Staatsleben verleidete und sie auf ein privates Genussleben zurückdrängte. Das Humanitätsprinzip hatte einen heroischen Zug, einen aristokratischen Charakter, eine gewisse Geistesverwandtschaft mit dem Stoizismus und diente gleichsam als Religionsersatz für die Vornehmen und Gebildeten beim Verfall des polytheistischen Volksglaubens in Ermangelung einer höheren Religion. Die bekannten römischen Dichter gehören bereits einer Zeit des Sittenverfalls und der epikureischen Verweichlichung an, in welcher der Eudämonismus auf den Thron gehoben und die Aristokratie zwischen Kaisertum und Demokratie lahm gelegt ist. Darum hat das Zeitalter des Humanitätsideals, wie es sich am deutlichsten in den Schriften Ciceros „de oratore, orator, de optimo genere oratorum, de republica, de legibus“ und in seinen Briefen spiegelt, ein hohes kulturgeschichtliches Interesse als erster Versuch die theoretische und praktische Quintessenz aus der

griechischen Klassizität zu ziehen und diese mit der römischen Eigenart unter den Auspizien des rein Menschlichen zu verschmelzen.

Max Schneidewin hat sich der dankenswerten Arbeit unterzogen, „die antike Humanität“ in einem stattlichen Bande monographisch zu behandeln*) und hat diese Aufgabe mit sicherer Stoffbeherrschung, durchsichtiger Anordnung und fesselnder Darstellung gelöst. In kleinerem Umfange hat derselbe bereits früher „die Homerische Naivetät“ (Hameln 1878) und „die Horazische Lebensweisheit“ (Hannover 1890) bearbeitet, also den Ausgangspunkt der unbewussten Darstellung des rein Menschlichen und das Verfallsprodukt des Humanitätsideals. Die jetzige grössere Studie könnte nach ihren Quellen auch „Die ciceronische Lebensweisheit“ betitelt sein, wenn diese Bezeichnung nicht doch ihrem Gegenstande nach zu eng wäre. Schneidewin verweist gegenüber der Drumann-Mommsen'schen Herabsetzung der Persönlichkeit Ciceros auf die Rechtfertigungsschriften von Aly, Weissenfels und O. E. Schmidt. Zugegeben, dass er als Politiker viel zu hart beurteilt worden ist, so räumt doch Schneidewin selbst ein, dass er in Ruhmredigkeit und Eitelkeit, in Schmeichelei bis zur Falschheit, in der Ableugnung des Geschriebenen und im Verhalten gegen seine Frau recht unschöne Züge aufweist. Andererseits ist zuzugeben, dass die Persönlichkeit uns gleichgültig sein kann, wenn es sich bloss darum handelt, seine Schriften als Quellen zu benutzen und dass er für seine Zeit ein feiner Psycholog und Moralist war. Als Philosoph kommt er hier nicht in Betracht; deshalb schadet es auch nichts, dass er sich eingestandenermassen ganz an griechische Vorbilder, und zwar nicht an die Höhepunkte der griechischen Philosophie**), sondern an ihre ethischen Ausläufer hielt und diese eklektisch popularisierend verflachte.

Gegenwärtig versteht man unter „Humanität“: Menschenfreundlichkeit, hülfreiche Fürsorge, milde Beurteilung menschlicher Fehler, wohlwollende Duldsamkeit, ermunternde Aufrichtung des Schwachen und Scheuen; diese moderne Humanität geht also auf reale Förderung der übrigen Menschen, ihrer

*) Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung, 1897. XX u. 558 S.

**) Die esoterischen Schriften des Aristoteles waren damals noch nicht veröffentlicht.

Wohlfahrt und ihrer Vollkommenheit aus. Sie ist auf das Objekt ihrer Thätigkeit gerichtet um des Objektes und um der realen Zustandsveränderungen willen, die in demselben gesetzt werden sollen. Sie ist ebensowohl sozialethisch wie individualethisch, d. h. sie geht ebensosehr auf Verbesserung der sozialen Zustände und Einrichtungen, wie auf Bethätigung von Mitleid und Liebe im besonderen Falle aus. Die antike Humanität dagegen ist rein individualethisch und kümmert sich gar nicht um soziale Einrichtungen als solche. Sie geht überhaupt nicht auf reale Zustandsänderung aus, sondern auf ein rein ideales Ziel, nämlich auf die Subsumtion des empirischen Individuums unter dem Begriff des Menschen. Deshalb bezieht sie sich auch fast immer nur auf das Subjekt des Handelns und nur ganz ausnahmsweise nimmt sie auch darauf Bedacht, dass auch das Objekt des Handelns unter den Begriff Mensch fällt. Zunächst wird in bestimmter Weise gehandelt, weil es dem Begriffe des Menschen gemäss ist, so und nicht anders zu handeln; wenn aber je einmal auf das Menschsein des Objekts Rücksicht genommen wird, so doch nur, weil es dem Begriffe des Menschen gemäss ist, so und so behandelt zu werden.

Dieser Begriff des Menschen, der im Subjekt und Objekt als Massstab gilt, ist nicht etwas Empirisches; weil dieser Mensch so oder so beschaffen ist, gehört diese Beschaffenheit noch nicht zur Norm des Menschen. Diese Norm ist ein Produkt der Vernunft, ein Ideal, welches zeigt, wie der Mensch eigentlich sein sollte. Aber dieses Ideal ist nicht ein systematisch aus irgend welchem anderen Prinzip abgeleitetes, sondern ein Komplex von unmittelbaren Gefühls- oder Geschmacksurteilen. Zu diesem Ideal strebt der menschliche Vervollkommnungstrieb hin; wo aber durch Umkehrung dieses Verhältnisses der falsche Schein entsteht, als ob dieses Ideal erst durch das Vervollkommnungsprinzip gebildet und geschaffen würde, da sinkt die Vervollkommnung durch Verwechselung eines bloss formalen mit einem materialen Prinzip zu einer schulmeisterlichen Idee herab. Das Ideal des Menschen sucht man weiterhin praktisch darzuleben, da das Humanitätsprinzip sofort eine praktische Wendung nimmt. So zeigt sich, dass die antike Humanität nicht eigentlich ein einheitliches Prinzip ist, sondern ein Komplex von Prinzipien (Vollkommenheit, Ideal, Selbstdarstellung), die aber alle der Geschmacksmoral angehören und die Vernunft nur implicite in Gestalt unmittelbarer Geschmacksurteile zum Ausdruck bringen.

Unter den Neueren ist es namentlich Herder, der zuerst den Begriff der Humanität wieder betont hat. Bei ihm schillert jedoch einerseits dieser Begriff zwischen der antiken und modernen Humanität und bekommt andererseits dadurch einen neuen Inhalt, dass er auf die Entwickelungsgeschichte der Menschheit bezogen und als ihr letztes Ziel hingestellt wird. Dieses Ziel soll durch das menschliche Zusammenwirken innerhalb der Volksindividualitäten und durch die Wechselwirkung dieser untereinander erreicht werden; so erscheint die Humanität als etwas Werdendes, Wandlungsfähiges, während sie im Altertum als etwas ewig sich selbst Gleiches, Unwandelbares aufgefasst wird. Bei Feuerbach tritt die Idee der Humanität geradezu an die Stelle der Hegel'schen absoluten Idee oder der Gottheit, woran das Altertum gar nicht gedacht hatte; zugleich rückt ihr Schwerpunkt auf die sinnliche Seite der menschlichen Natur hinüber, während er im Altertume auf ihrer geistigen Seite gelegen hatte. Gegen diese Erhebung der Humanitätsidee zum Idol und angebeteten Götzen durfte Stirner mit Recht seine Kritik kehren; aber die formelle Willkür des souveränen Ich, die er an ihre Stelle setzt, ruht auf der unhaltbaren Fiktion, dass das Ich etwas Reales sei, während es doch von allen Illusionen die illusorischste ist. Nietzsche formulierte das Ideal des selbstherrlichen souveränen Ich als das des Übermenschen, d. h. er setzte die rücksichtslose Brutalität des schrankenlosen Grössenwahns und der Selbstvergötterung an die Stelle der Humanität.

Solchen Verirrungen gegenüber ist das Bild der antiken Humanität ebensosehr am Platze wie gegenüber einem exklusiven Kultus des Nationalgefühls oder einem beschränkten Pochen auf autochthones Deutschtum. Die Fehler und Vorzüge einer jeden Nation sind am Massstabe des Humanitätsideals zu messen, aber nicht umgekehrt die Bestimmung des Menschen aus den empirischen Zufälligkeiten eines bestimmten Nationalcharakters abzuleiten. Alle heutigen Nationen zeigen ein so unentwirrbares Gemisch der verschiedensten Rassen und Stämme, dass das Zurückgehen auf ursprüngliche Rassentypen sich ins völlig Bodenlose verliert. Jede Nation hat die wertvollen Seiten

ihrer Eigenart zu pflegen, ihre Nationalfehler aber zu bekämpfen, und jede hat dessen eingedenk zu bleiben, dass sie doch auch mit ihren wertvollsten Eigenschaften nur eine Stimme in der Symphonie des Menschheitorchesters ausmacht, selbst dann, wenn ihr zeitweilig eine der führenden Stimmen zugewiesen ist. Was national ist, kann immer nur dienendes Glied des grösseren Ganzen sein, wenn auch ein noch so wertvolles; das Nationale ist immer nur ein Moment am Humanen, und die allseitige Entfaltung der Menschheitsidee im letzteren bildet stets das Ziel, nach welchem die Selbstvervollkommnung des ersteren zu streben hat. Keine Nation soll ihre Vorzüge aufopfern, aber jede soll sich bemühen, mit ihnen nach Möglichkeit die Vorzüge aller anderen Nationen zu verbinden. Das Römertum in seiner besten Zeit hat dies versucht, und dadurch ist es für unsere und andere Zeiten vorbildlich geworden.

Schneidewin stellt nun das Wesen der antiken Humanität in allen ihren Beziehungen dar; die Sittengeschichte, die Geschichte der Ethik und Philosophie, die Altertumskunde und das ganze geistige, öffentliche und private Leben der Römer wird unter diesem einheitlichen Gesichtspunkte beleuchtet. Aus der Fülle des Stoffes seien hier nur einige Punkte herausgehoben.

Das erste Merkmal der antiken Humanität ist die Herrschaft der vernünftigen Selbstbestimmung über die Begierden der natürlichen Triebe und Bedürfnisse und über den Hang zu sinnlichem Wohlleben, der gefährlicher als die Pest erscheint. Zwar muss die sinnlich natürliche Grundlage des menschlichen Daseins gewahrt und gepflegt werden, aber alle Würde und aller Adel des Menschen ruht in seiner geistigen Natur und in der Pflege der geistigen Interessen. Die Humanität verlangt im Verkehr mit anderen ein bescheidenes und doch offenes, urbanes, gefälliges, rücksichtsvolles Benehmen, das Scheu und Zartgefühl bekundet, zugleich aber auch die Entfaltung von Geist und Witz in der geselligen Unterhaltung. Schmeichelei, Eitelkeit, Hochmut und alles „Inepte“, d. h. dasjenige, was zu Zeit, Ort, Personen und Umständen nicht passt, sind zu meiden, Anstand und Schicklichkeit bei allen Gelegenheiten zu wahren; das Ehrenhafte und Rechte zu thun und die „Würde“ im Sinne des eigenen Menschenwertes zu wahren, soll auch in den

schwierigsten und verwickeltsten Lagen der Leitstern des Handelns bleiben.

Von geistigen Interessen stehen in erster Reihe Staatsleben, Freundschaft, Bildung durch Studium und Interesse an der Sprache als dem Werkzeug des Denkens und der Beredsamkeit. Die Teilnahme am politischen Leben erscheint als wesentlicher Bestandteil der Bestimmung des Menschen, gleichviel welcher Art die Staatsverfassung sein mag. Am günstigsten für die richtig abgestufte Teilnahme aller scheint eine aus monarchischen, aristokratischen und demokratischen Bestandteilen gemischte Verfassung zu sein. Die Lehre gewisser Philosophen, dass der Mensch am besten thue, sich von Staatsgeschäften fernzuhalten, ist zu verwerfen; unter Umständen ist jeder Bürger verpflichtet, behördliche Funktionen auszuüben. — Die Freundschaft unter Männern wird sehr ideal aufgefasst, so dass das eheliche Verhältnis dagegen zurücktritt; von dem stolzen Zartgefühl moderner Freunde in Geldsachen hat das Altertum keine Ahnung, sondern rechnet in naiver Ungeniertheit auf die Kassen der Freunde, ohne an Rückzahlung zu denken, solange der Freund nicht selbst der Hülfe bedürftig wird.

Das geistige Leben ist nicht produktiv, sondern wesentlich rezeptiv, da noch zu viel nachzuholen ist, um nur erst auf die vorgefundene Höhe der griechischen Bildung zu gelangen. Die Rezeptivität aber richtet sich damals noch nicht auf die Architektur, bildenden Künste und Musik, die zwar als Schmuck des Lebens geschätzt und als Artefakte bewundert, aber noch nicht zum Gegenstand der Reflexion gemacht werden. Selbst die griechischen Dichter werden wohl gelesen und bewundert, aber kaum besprochen. Das Interesse konzentriert sich auf die Wissenschaften, speziell auf die Geschichte, Rhetorik und Philosophie als auf diejenigen, die dem politischen, forensischen und ethischen Bedürfnis am meisten praktische Nutzanwendnng gestatten. Denn die praktischen Konsequenzen sind überall der letzte Gesichtspunkt der antiken Humanität, und aller Fleiss des Studiums zielt schliesslich auf sie ab, ohne sich bei der reinen Theorie länger als dringend erforderlich aufzuhalten. So wird auch die Philosophie, die als höchste der Wissenschaften gilt, wesentlich um ihrer praktisch ethischen Konsequenzen

willen getrieben als Trösterin im Leid und als Führerin auf dem Lebenswege. Die römische Schauspielkunst geniesst wegen ihrer unrealistischen Mimik und Rhetorik eben so wenig den Ruf der Verwendbarkeit für die rednerische Praxis wie die schablonenhafte rhetorische Theorie der Schulen, und über die römische Jurisprudenz ist das Urteil schwankend, insofern sie zwar einerseits derjenigen anderer Völker überlegen ist und durch ihr Prinzip der Gerechtigkeit und Billigkeit mit der Humanitätsidee eng zusammenhängt, andererseits aber in ihrer Ausgestaltung höchst unvollkommen, langweilig, voller Fiktionen und leeren Wortkrams ist.

Die Philosophie der Römer geht nicht so sehr auf die Sache selbst um der Wahrheit Willen, als auf die autoritativen Meinungen der Vorgänger; sie zielt aber dabei im Gegensatz zu dem modernen Spezialismus auf Universalität und Systematik ab. Dass das Stoffgebiet des Wissens unendlich sei und darin gerade die Schwierigkeit der systematischen Universalität liegt, bleibt ausser ihrem Gesichtskreis. Es scheint ihr nicht gar so viel Zeit nötig, um sich die Gesamtheit des Wissens anzueignen, und wenn ja der Gedanke an die Endlosigkeit des Studiums auftaucht, so ist es doch nur in Bezug auf die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der subjektiven Beleuchtung, unter die derselbe Wissensstoff gerückt werden kann. Dieser naive Glaube an die umfassende Systematik hält uns immerhin ein Ziel vor, das auch wir bei aller spezialistischen Zersplitterung nie aus den Augen verlieren sollten. Eben so vorbildlich für uns ist der Sinn der Alten für sprachliche Korrektheit und Schönheit, wenn wir auch ihre kindlich naiven Etymologien hinter uns haben und in den Bau und die Geschichte der Sprache viel tieferen wissenschaftlichen Einblick gewonnen haben. Dass der Inhalt der Humanitätsidee als Ergebnis der philosophischen Studien herausspringen müsse, galt als selbstverständliche Voraussetzung, die durch die Erfahrung bestätigt zu werden schien; ein voraussetzungsloses Denken war das römische Philosophieren keineswegs.

Als Hindernisse für die Aneignung der humanen Bildung empfanden die Römer den banausischen Sinn, die oberflächliche Halbbildung und die drückende Last der Geschäfte im forensischen und politischen Leben, die von gründlichem Studium allzu Viele

abhielt. Eine weitere Entstellung erhielt das Humanitätsideal durch die advokatorische Rabulistik, zu welcher die forensische Beredsamkeit damals noch weit mehr als jetzt nötigte, und durch welche das reine Streben nach Wahrheit häufig umgebogen wurde. Seiner Natur nach war ferner das Humanitätsideal auf die vorurteilslosen Gebildeten, d. h. damals auch auf die aristokratische Minderheit beschränkt. Für die unedle Masse des Volkes dagegen musste aus politischen Rücksichten die polytheistische Staatsreligion aufrecht erhalten werden, und dabei walteten skrupellos dieselben Aristokraten als Opferpriester, die für sich in der Humanitätsidee einen Religionsersatz gefunden hatten. Indessen auch für ihre Kreise fehlte viel daran, dass aus der Humanitätsidee die vollen praktischen Konsequenzen gezogen worden wären; das zeigt am deutlichsten ihr Verhalten zu den Frauen und Sklaven, die doch gar sehr als Menschen zweiter und dritter Klasse behandelt wurden. Dass übrigens das Urchristentum sich grundsätzlich gegen das Institut der Sklaverei erklärt hätte, wie Schneidewin annimmt, ist mir nicht bekannt, wenngleich es die Härte der Sklaverei zu mildern suchte. Erst die Reformen des Stoikers Marc Aurel gaben den entscheidenden Anstoss zur Umwandlung des Instituts der Sklaverei und ihrer Erhebung zur Leibeigenschaft; diese Reformen waren aber das Produkt einer Staatsklugheit, die den angesiedelten germanischen Gefangenen die Ehe liess, um die entvölkerten römischen Provinzen durch frisches Blut neu zu bevölkern. Die spätere oströmische Jurisprudenz sanktioniert dann bloss, was sich durch den Wandel der Verhältnisse thatsächlich entwickelt hatte.

Die antike Humanität geht von der Voraussetzung aus, dass die Erkenntnis des Ideals auch den Willen, es zu verwirklichen, mit genügender Stärke hervorrufen müsse, um alle Widerstände zu überwinden. Diese Voraussetzung wird durch die Erfahrung nicht bestätigt, wenn nicht Kräfte des Geistes vorhanden sind, die sich gleichsam als Vorspannpferde in den Dienst des Ideals stellen. Die Humanität kann als komplexer Ausdruck für die wichtigsten Bestandteile der Geschmacksmoral wohl eine anderweitig fest gegründete Sittlichkeit zur schönsten Blüte reifen, aber sie kann nicht das mangelnde Fundament der Moral ersetzen. Wer den natürlichen Menschen für gut und vernünftig hält, mag sich solchen Träumen hingeben; wer aber die über-

greifende Selbstsucht des Eigenwillens als das radikal Böse und Unvernünftige in der menschlichen Natur erkannt hat, der wird sich nach anderen und stärkeren Motiven umsehen müssen als der Humanitätsidee, um das schlummernde Fünklein der Gnade im natürlichen Menschen zu wecken und den geistlichen Menschen in ihm geboren werden zu lassen, der erst mit dem natürlichen zusammen den vollen und ganzen Begriff des Menschen ausmacht.

„Eine absolute Kraft, den Geist über reale Trauer und Bekümmernisse emporzuheben, hat für das humane Bewusstsein das wissenschaftliche Leben nicht," wenngleich es die besten Tröstungen gewährt, die es bei traurigen Wechselfällen des privaten und öffentlichen Lebens giebt. — „Die antike Humanität sieht den Glücksgehalt des menschlichen Lebens eher in pessimistischem Lichte an," obschon sie nicht im Zusammenhange über seinen Wert reflektiert. Den Heroismus des Selbstmords zu feiern, sind alle alten Philosophenschulen einig, und Cicero findet es nötig, sich wegen dessen Unterlassung nach dem Siege Cäsars besonders zu entschuldigen. „Die Humanitätsgesinnung erscheint doch wie von einer gewissen Melancholie leicht umwölkt, wie mit einem leisen Weh behaftet, dass sie nicht theoretisch und praktisch alles ins Reine bringen kann, wie von dem Gefühle durchdrungen, dass sie nicht eine endgiltige, sich selbst in jeder Beziehung rechtfertigende Position, sondern nur eine freundliche Zufluchtsstätte in dem Dunkel und den Stürmen des Menschenloses ist."

Erweitert man die Idee des Menschen zur Einheit des natürlichen und geistlichen Menschen, so trägt man mit der letzteren Seite durch die einwohnende Gnade bereits die göttliche Immanenz mit in den Begriff des Menschen hinein; damit erhält man dann freilich ein religiös-ethisch ausreichendes Prinzip, aber doch eben nur dadurch, dass man die einseitige Menschheit zur doppelseitigen Gottmenschheit (dem im Menschenherzen neu geborenen Gottsohn oder Christus) erweitert hat. Damit ist dann zwar der beste Trost gegen natürliche und geistige Leiden gewonnen und das Mindestmass der Unlust erobert, aber in Bezug auf positive Glückseligkeit, wenigstens für die Dauer des irdischen Lebens, nichts gewonnen.

Die antike Humanität kann den Zwiespalt zwischen dem vom Begriff Geforderten und dem im irdischen Leben Erreichbaren nicht überbrücken; insbesondere im Greisenalter, wo die Quelle des irdischen Hoffens versiegt, bleibt ihr nichts übrig als die Vertröstung auf das Jenseits. Sie betrachtet sich deshalb als Erbin der Eleusinischen Mysterien und sucht ihren Unsterblichkeitsglauben auch philosophisch im Anschluss an Platons Phädon zu begründen. Freilich war es damals noch leichter, den Gedanken der bewussten individuellen Seelenfortdauer zu fassen und festzuhalten, als in unserem naturwissenschaftlichen Jahrhundert. Es ist charakteristisch hierfür, dass die modernen christlichen und jüdischen Verteidiger und Lobredner des Alters (Jakob Grimm*) Lasker, Bamberger) die Unsterblichkeit beiseite lassen, während das Gespräch des Heiden Cicero über das Alter in diesem Punkte gipfelt. Immerhin muss der Zustand des Menschen im Jenseits, wenn er in Bezug auf Vollkommenheit oder Glückseligkeit oder beide ein Vollendungszustand sein soll, so weit von dem uns bekannten abweichen, dass dadurch unser Begriff der Humanität völlig umgestaltet und entweder durch ein Phantasiegebilde oder durch ein unbeschriebenes Blatt ersetzt wird. Bleibt aber ein solcher Vollendungszustand unerreichbares Ziel, dem die individuelle Entwickelung im Jenseits sich nur asymptotisch annähert, so verbindet sich mit der Unfassbarkeit des Endziels noch die schlechte Unendlichkeit des wirklichen Prozesses, die dem Begriff keinesfalls Genüge thut. So erscheint die Unsterblichkeit in jeder Hinsicht als etwas dem Humanitätsbegriff Fremdes, zu ihm Hinzukommendes, das ihn aufhebt, indem es ihn über sich hinaus zu heben versucht.

Von den Jungdeutschen und Jüngstdeutschen ist die antike Humanität oft betont worden, um ihr Streben nach Emanzipation des Fleisches und Restitution der Sinnlichkeit mit einem klassischen Schilde zu decken. Diese Berufung ist aber durchaus irrtümlich und beruht auf Verwechselung der antiken Humanität mit dem Humanismus der Renaissance, die allerdings bloss eine Wiederbelebung der antiken Humanität sein wollte, aber etwas ganz anderes aus ihr gemacht hat. Die antike Humanität hat

*) Vgl. „Cicero und Jakob Grimm über das Alter." Herausgegeben von Max Schneidewin. Hamburg 1893. Verlagsanstalt A.-G.

eine spiritualistische Auffassung von der Würde des Menschen, der durch seine Vernunft über die Triebe und Reizungen der Sinnlichkeit erhaben ist, wenngleich das höchste Gut nur für ein einseitig geistiges Wesen rein geistig ohne jede sinnliche Beimischung bestimmt werden dürfte. Der Humanismus dagegen ist wesentlich sensualistisch, weil er das Reich der Vernunft als Gegensatz gegen das Reich der Kirche, das Ideal des Menschen als das des Weltmenschen im Gegensatz zum Kleriker und die Würde des Menschen als Freiheit seiner Selbstbestimmung zum Guten und Bösen fasst, und weil er die in ihrem Werte erkannte höhere Sinnlichkeit der Phantasie und des ästhetischen Scheins von der niederen des realen Lustgefühls noch nicht zu unterscheiden versteht. Das Bekenntnis des Humanismus zu dem Rechte der Sinnlichkeit ist einerseits bloss die Kehrseite von seiner Feindseligkeit gegen die kirchliche Weltflucht, andererseits aber auch die Folge seines zügellosen Subjektivismus, dessen krasseste Beispiele und Opfer das Zeitalter der Renaissance uns zeigt. Das antike Ideal des Menschen hat eine gewisse abstrakte Starrheit, welche zur Mannigfaltigkeit des konkreten Ideals zu verflüssigen ein berechtigtes Streben war; wenn der erste Versuch dieser Verflüssigung ihm alle Objektivität abstreifte und die Willkür und Laune der ausschweifenden Subjektivität an ihre Stelle setzte, so ist das geschichtlich leichter verzeihlich, als wenn diese Verirrungen heute noch Bewunderer und Nachahmer finden (die Anhänger Stirners und Nietzsches).

Der Humanismus unterscheidet sich ausserdem noch in manchen anderen Punkten von der antiken Humanität. Er zuerst entwickelte im Gegensatz zum mittelalterlichen Kosmopolitismus ein italienisches Nationalgefühl im Rückblick auf die ruhmvolle Vergangenheit des römischen Staates und strebte der „katholischen“ Kirche gegenüber nach nationaler Beschränkung, während die alte Humanität gerade umgekehrt für nationale Erweiterung und Ausdehnung gekämpft hatte. Er zuerst zeitigte eine wahre Sammelwut für Altertümer und Denkmäler der Vergangenheit und erweiterte die wissenschaftliche Thätigkeit der einzelnen zur Kollektivarbeit der wissenschaftlichen Gesellschaften. Wenn schon die Alten die formelle Beredsamkeit einigermassen überschätzt hatten, so überstieg diese Überschätzung bei den Humanisten alles Mass, so dass der Inhalt fast als etwas Gleichgiltiges hinter die Form zurücktrat. Sie waren von grenzenloser Eitelkeit und Ruhmsucht erfüllt, zeigten sich als ein Geschlecht von geborenen Neidern, Krittlern und Lästerern und leisteten das äusserste an Leidenschaftlichkeit, Rücksichtslosigkeit und Unflätigkeit der persönlichen litterarischen Feindschaft. In ihrem Vagantentum erinnern sie mehr an die griechischen Sophisten als an die Vertreter der römischen Humanität; denn diese waren wohlsituierte Aristokraten gewesen und hatten eine leitende Rolle im Staatsleben gespielt, während die Humanisten höchstens Sekretäre der Fürsten und Herren, wenn nicht gar Deklassierte waren. Aus diesen ihren Lebensumständen und aus ihrem grundsätzlichen Subjektivismus entsprang eine sittliche Verwahrlosung der Humanisten, die ihrer ganzen Klasse eine allgemeine, laute und wohlverdiente Missachtung eintrug. Sie hatten sich von der durch die Kirche überlieferten und gepflegten Form der Sittlichkeit emanzipiert; aber das Altertum, auf das sie sich bei diesem Emanzipationskampf gestützt hatten, vermochte nicht, durch seine Normen ihren Subjektivismus zu zügeln. Nur in zwei Dingen ist das Zeitalter der Renaissance dem römischen Altertum weit überlegen, in der Fülle der schöpferischen Talente, die es hervorbrachte, namentlich auf dem Gebiete der Künste und in der verfeinerten psychologischen Analyse des Gefühlslebens.

Es fragt sich nun, was die antike Humanität unserer gegenwärtigen Kulturperiode zu bieten hat, die einerseits an der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, andererseits an der geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Weltanschauung eine ganz andere Grundlage besitzt als die ungeschichtliche alte Welt an ihrem Polytheismus und Aberglauben. Christliche Weltanschauung, insbesondere in protestantischer Fassung, und antike Humanität schliessen sich keineswegs aus, sondern stützen und ergänzen einander in dem Sinne, dass die Entfaltung einer reinen, edlen und schönen Menschlichkeit eine Lücke füllt, die in der auf höheres gerichteten christlichen Weltanschauung offen gelassen ist, dass dagegen die religiöse Metaphysik ein höheres Stockwerk über dem Erdgeschoss der Humanität darstellt. In der That hat die Menschheit ungeahnte Schätze aus sich entfaltet, die im Altertum noch keimartig in ihrem Schosse lagen; uns hat sich deshalb auf induktivem Wege der Begriff

des Menschen mit einem reicheren Inhalt erfüllt, als er für die Alten haben konnte. Aber die Grundzüge des Menschenwesens, sein Denken und Fühlen, Sinnen und Trachten, Wollen und Handeln sind doch in der Hauptsache dieselben geblieben, ebenso wie sein leiblicher Organismus. Wie sehr auch die Technik unsere äusseren Lebensbedingungen verändern mag, der Verkehr von Mensch zu Mensch und das sittliche Verhalten ruht im Grunde doch stets auf gleichen Gesetzen.

Ein höheres Genüge finden die nachwachsenden Geschlechter an dem Besitz von Eisenbahnen, Telegraphen, Telephonen, elektrischer Beleuchtung, Spezialwissenschaften, Riesenausstellungen u. s. w. doch nicht, sondern nur eine gesteigerte Gefahr, in der Zerstreuung sich selbst zu verlieren. Was uns notthut, ist Sammlung, Einkehr bei uns selbst, Ruhe, vernünftige Richtung auf das Wesentliche und Zusammenfassung der verwirrenden Mannigfaltigkeit unter einheitlichen Gesichtspunkten. Dazu kann die antike Humanität uns eine treffliche Hülfe sein, indem sie uns zunächst auf unsere unmittelbare Aufgabe, Menschen zu sein, uns wieder besinnen lehrt und so zu der höheren Aufgabe vorbereitet, die uns über den Rahmen der Menschheit und ihres Schauplatzes hinaus gestellt ist. In diesem Sinne ist es gewiss gerechtfertigt, das Bild der antiken Humanität unserer rastlosen, zerfahrenen Zeit vor Augen zu führen, insbesondere in dem empfänglichen Alter der Jugend, das noch frei von den Verpflichtungen der Fachbildung und lediglich der allgemeinen Bildung gewidmet ist. Die antike Humanität bildet den Kern desjenigen, was heute noch am klassischen Altertum anziehend und liebenswert gefunden wird, und darum gestaltet sich Schneidewins Verteidigungsschrift der antiken Humanität zu einer Schutzschrift für das klassische Altertum gegenüber solchen Bekämpfern desselben wie Nerrlich in seinem Buch „Das Dogma vom klassischen Altertum“ und zugleich zu einem Plaidoyer für die Erhaltung und Pflege des humanistischen Gymnasiums.

So sehr ich mich in diesem seinem Grundgedanken mit Schneidewin einig weiss, so weiche ich doch in der Durchführung desselben in einem wesentlichen Punkte von ihm ab. Er giebt zu, dass die Griechen die Humanität im antiken Sinne instinktiv genial dargelebt haben, und dass ihre Werke genügten, um den Römern das Bewusstsein über das in ihnen unbewusst Lebende zu ermöglichen. Wenn nun die reflektierte Aneignung des hellenischen Lebensinhalts durch die Römer für uns vorbildlich sein soll, so kann das doch nur heissen, dass wir gleich den Römern aus den Schriften der Griechen, die wir jetzt besser nach ihrem Werte zu ordnen wissen, das Wesen der hellenischen Humanität herausschöpfen und uns zum Bewusstsein bringen sollen. Wenn wir dagegen uns an die römischen Reflexionen über die hellenische Humanität halten, so weichen wir von dem Vorbilde der Römer ab und befolgen vielmehr das der Humanisten, welches eher geeignet ist, uns abzuschrecken.

Wenn die hellenische Humanität einer grossartigen Gebirgskette gleicht, so ist es doch belehrender, diese Originallandschaft zu betrachten als die Skizzen, welche die Römer von ihr aufgenommen haben. Es ist schlimm genug, dass die Deutschen die Unart haben, lieber ein Buch über einen Schriftsteller als seine Werke selbst zu lesen; es scheint wirklich nicht nötig, dass man diesen deutschen Nationalfehler noch pädagogisch pflegt. Dass die römischen Schriftsteller Mangel an Originalität zeigen und in ihren Nachahmungen hinter den griechischen Vorbildern zurückstehen, ist ebenso unbestritten, wie dass wir jetzt die griechischen Schriftsteller besser verstehen als die Römer sie verstanden haben und verstehen konnten. Warum soll man sich da die geistigen Augen anstrengen, um bei diesem lateinischen Mondlicht zu lesen, während auf der andern Seite die Sonne des hellenischen Geistes strahlt? Uns stehen die esoterischen Werke des Aristoteles und die Schriften Plotins zur Verfügung, die Cicero fremd waren; wir besitzen das theoretische Interesse für die griechische Metaphysik, das den Römern fehlte. Nicht das wird behauptet, dass aus Cicero, dem grössten römischen Encyklopädisten, nichts zu holen sei, sondern nur, dass bei gleichem Aufwand von Zeit, Mühe und Arbeit aus griechischen Schriftstellern viel reicherer Gewinn zu schöpfen ist als aus römischen. Da nun im Unterricht aufs äusserste mit der Zeit Haus gehalten werden muss, so folgt daraus, dass die Pflege des Griechischen ein viel geeigneteres Mittel als die des Lateinischen ist, um das zu übermitteln, was als wesentlicher Rechtsgrund für die Erhaltung des humanistischen Gymnasiums dienen soll, das Wesen der antiken Humanität.

Im jetzigen Lehrplan des Gymnasiums dient die Lektüre lateinischer Schriftsteller fast gar nicht dem von Schneidewin angestrebten Zweck; denn von allen den Schriften, die er als Hauptquellen für die antike Humanität anführt, wird nur ein Semester mit zwei Wochenstunden einer Auswahl von Ciceros Briefen gewidmet. Es ist auch keine Aussicht vorhanden, dass die wichtigeren philosophischen Abhandlungen Ciceros und seine Schriften „orator, de oratore“ etc. die schwülstigen Reden und dürftigen Gespräche über das Alter und die Freundschaft jemals ersetzen oder gar die lateinischen Historiker verdrängen könnten. Damit ist dann aber unser ganzer lateinischer Unterricht, soweit er die Lektüre betrifft, als minderwertig und nicht auf der Höhe seiner Aufgabe stehend gekennzeichnet, und es wäre eine logische Forderung, ihn in die zweite Reihe hinter den griechischen zurücktreten zu lassen, wie dies schon von so vielen hervorragenden Philologen und Pädagogen vorgeschlagen und auch von mir befürwortet worden ist.

Schneidewin macht hiergegen geltend, dass die lateinische Sprache zum Sprechen und Schreiben besser geeignet sei, dass der Gang der geschichtlichen Entwickelung und die höhere Bildungskraft der strafferen lateinischen Sprache und ihr lehrreiches Verhältniss zu den modernen romanischen dagegen sei. Dass die lateinische Sprache zum Sprechen und freien Schreiben besser geeignet ist als die griechische, ist unbedingt zuzugeben; dieser Grund war für die Bevorzugung des Lateinischen mit Recht entscheidend, solange das Sprechen und Schreiben einer toten Sprache als Schulziel galt, hat aber auch mit der endgiltigen Beseitigung dieses Schulzieles jede Kraft verloren. Die übrigen Gründe mögen dafür sprechen, die lateinische Sprache nicht ganz aus dem Gymnasium zu verbannen; aber es ist schwer zu glauben, dass ein lateinischer Unterricht in demselben Umfang, wie ihn jetzt der griechische hat, nicht ausreichen sollte, um die nötigen Vergleichungspunkte zum Französischen und Englischen zu liefern und die stärkere Bedeutung des Accusativus cum infinitivo und des Ablativus absolutus im Lateinischen einzuprägen.

Der geschichtliche Entwickelungsgang zeigt, dass die Vertreter des humanistischen Gymnasiums von einer Stellung zur anderen zurückgedrängt worden sind, weil sie sich darauf versteift haben, Werte zu verteidigen, an deren Vollgültigkeit heute nicht bloss das Publikum und die Schüler, sondern auch ein grosser Teil der Lehrer den Glauben eingebüsst hat. Es ist sehr wahrscheinlich, dass dieses Zurückweichen auch weiterhin fortdauern wird, wenn sie fortfahren, ihre Kräfte auf die Behauptung einer unhaltbar gewordenen Position zu verschwenden. Wenn sie dagegen zugeben wollten, dass die heutigen Schulziele des lateinischen Unterrichtes es nicht mehr rechtfertigen, ihn zum Hauptgegenstand des Gymnasiums zu machen, wenn sie statt dessen den Kampf unter der Fahne des Griechischen neu aufnähmen und sich auf das Programm des Rollentausches zwischen beiden Sprachen einigten, so würden sie von dem Augenblick an leichtes Spiel haben, ihre humanistische Position siegreich zu behaupten.

Eine Steigerung der Schulziele im Lateinischen zu verlangen, wie Schneidewin es thut, scheint mir nachgerade ganz aussichtslos, da schon die thatsächliche Überbürdung dagegen spricht, die durch die intensivere Gestaltung des Unterrichtes in allen, auch den Nebenfächern, gegen früher herbeigeführt worden ist.*) Es ist sehr zu bedauern, dass die persönliche Liebe, die gerade die tüchtigsten Philologen durch ihren Bildungsgang mit den lateinischen Schriftstellern verknüpft, ihnen die Klarheit des Blickes für diese zeitgeschichtlichen Wandelungen trübt und dass unter dieser unzeitgemässen Taktik die Sache der Humanität und der humanistischen Jugendbildung immer schwerere Einbussen erleidet.

Schneidewin hat neben seiner Berufsthätigkeit als Gymnasialprofessor die Musse gefunden, neben zahlreichen Rezensionen, Journalartikeln und Programmabhandlungen eine lange Reihe von Brochuren und Büchern zu verfassen, die sich teils auf rein philologischem, teils auf kulturgeschichtlichem, politischem, sozialem, religiösem, kirchenpolitischem und philosophischem Gebiete bewegen. In den entlegenen Zeiten der Vergangenheit ist er ebenso heimisch wie in den brennenden Tagesfragen, die

*) Vergl. meine Schrift „Zur Reform. des höheren Schulwesens“, Leipzig, H. Haacke, S. 61—67; „Moderne Probleme“ 2. Aufl., ebd. Nr. X; „Die Überbürdung der Schuljugend“, S. 157—169; „Die Gegenwart“ 1889, Nr. 9, S. 137 („Neue Schriften zur Schulreform“).

die Gegenwart aufregen; alles aber betrachtet er letzten Endes sub specie aeternitatis von der Warte eines Denkers, dessen Blick über die Interessen des Tages hinweg in spekulative Fernen hinausschweift. Was er auch angreift, stets fesselt er durch gewandte Schreibweise, klare Problemstellung, Feinheit der Analysen und volle Sachkenntnis; überall zeichnet er sich aus durch vornehme Haltung, persönliche Bescheidenheit, Gerechtigkeit und Milde des Urteiles, strenge Sachlichkeit, Duldsamkeit gegen Andersdenkende, vorsichtige Schonung des Bestehenden, Freiheit des Geistes und Weite des Gesichtskreises.

Auch in dem hier besprochenen Werke zeigen sich diese Vorzüge; in ihm rinnen gleichsam die verschiedenen Ströme seiner bisherigen Bethätigung in ein gemeinsames Bett zusammen. Die breite Grundlage liefert die Philologie; der induktive Aufbau auf diesem Fundament ist kulturgeschichtlich; der Geist, von dem das Ganze durchweht ist, und der bald hier, bald dort in Durchblicken sich kundgiebt, ist philosophisch; die Nutzanwendung auf die Gegenwart ist zwar in erster Reihe pädagogisch, berührt aber auch das religiöse und soziale Gebiet, so dass das Werk den verschiedensten Interessen Nahrung bietet. Wenn man ihm einen Vorwurf machen sollte, so könnte es höchstens der sein, dass der philologische Hauptteil des Buches mit etwas zu behaglicher Ausführlichkeit ausgesponnen ist. Der Verfasser hat dabei offenbar mehr den Gewohnheiten und Bedürfnissen seiner Fachgenossen als denen des grossen Publikums Rechnung getragen; darum mögen ihm jene gerade das zum Verdienst anrechnen, was vielleicht der weiteren Verbreitung des Buches hinderlich sein kann.

V. Heteronomie und Autonomie.

Wenn jemand seinen Willen nach eigenen Grundsätzen bestimmt, so handelt er autonom; denn Autonomie bedeutet selbstgesetzgebende Selbstbestimmung des Willens. Wenn er aber nach den Vorschriften eines andern handelt, so handelt er heteronom. Die Heteronomie bleibt auch dann bestehen, wenn der Inhalt der fremden Vorschriften zwar mit seinem innersten Willen übereinstimmt, oder wohl gar aus demselben entspringt, aber dieser innerste Wille seines wahren Selbst noch nicht zu seinem Bewusstsein durchgedrungen ist und deshalb von ihm als ein seinem Ich gegenüberstehender fremder angeschaut wird. Die Heteronomie bleibt auch dann bestehen, wenn der Inhalt ihrer Vorschriften zwar mit dem Inhalt des eigenen bewussten Willens übereinstimmt, aber der Glaube besteht, dass dieser Inhalt vom eigenen Willen nicht darum realisiert werde, weil er dem eigenen Willen gemäss ist, sondern weil er vom fremden Willen geboten ist. Dabei ist es sogar gleichgültig, ob dieser Glaube über den Vorgang der eigenen psychologischen Determination richtig oder irrtümlich ist; denn es kommt dabei nur auf die dem Bewusstsein vorschwebende Maxime der Willensdetermination und auf den Glauben an ihre Wirksamkeit an.

Andererseits ist auch der Bestand der Autonomie ganz unabhängig davon, ob das aus ihr entspringende Handeln zufällig mit den Geboten irgend welcher Heteronomie übereinstimmt. Es ist dabei gleichgültig, ob dem handelnden Menschen diese heteronomen Gebote völlig unbekannt sind, oder ob sie ihm zwar bekannt sind, aber auf seine autonome Willensentschei-

dung ohne jeden Einfluss geblieben sind. Wenn z. B. die autonome Entschliessung eines Deutschen mit irgend einem Gebot auf den Fidschiinseln übereinstimmt, so wird niemand glauben, dass er seine Autonomie durch die Heteronomie der Fidschiinsulaner habe einschränken lassen, gleichviel ob ihm diese unbekannt geblieben oder aus der Lektüre von Reisebeschreibungen bekannt geworden ist. Anders, wenn die heteronomen Gebote in seinem Volke ausgedehnte Geltung haben, wenn Kirche, Staat, Schule, Sitte und Familienerziehung ihnen eine zweifellose Verbindlichkeit beilegen. Hier sind drei verschiedene Fälle möglich.

Entweder der Mensch hält diese Heteronomie für prinzipiell falsch, verwerflich und unverbindlich, hat sich vollkommen von Jugendeindrücken und dem Druck der öffentlichen Meinung emanzipiert, und lässt sich gar nicht, weder bewusst noch unbewusst, von der Heteronomie beeinflussen, sondern folgt seiner Autonomie ebenso unbekümmert um zufällige inhaltliche Übereinstimmungen, als ob diese die Heteronomie der Fidschiinsulaner beträfen. Oder er unterwirft sich gläubig und gehorsam der Heteronomie, hält ihre Gebote für unbedingt verbindlich und befolgt sie nur darum, weil sie von dieser Autonomität geboten sind; dann mag er sich der inhaltlichen Übereinstimmung mit seinen eigenen Willenstendenzen in diesem besonderen Falle zwar freuen, aber in der Gewissheit, dass er auch dann dem heteronomen Gebote folgen würde, wenn ein Konflikt mit seinen Willenstendenzen einträte. Hier besteht gar keine Autonomie, weil dem eigenen Willen, obschon er nach bestimmten Richtungen hin tendiert, doch jedes Recht abgesprochen wird, gesetzgebend zu sein und sittliche Verbindlichkeit zu begründen, dieses Recht vielmehr nur der heteronomen Autonomität zuerkannt wird.

Im dritten Falle endlich tritt weder reine Autonomie noch reine Heteronomie zu Tage, sondern eine Konkurrenz beider, die entweder Kooperation oder Konflikt sein kann, je nachdem der Inhalt zufällig übereinstimmt oder nicht. Wenn der Mensch einerseits das Recht der heteronomen Autorität zur Forderung des Gehorsams gegen ihre Gebote nicht prinzipiell zu leugnen wagt, andrerseits seinem vernünftigen Willen das Recht zur Aufstellung verbindlicher sittlicher Forderungen

nicht rauben lassen will, dann machen sich beide Prinzipien sowohl praktisch wie theoretisch geltend, unterstützen sich bei gleichem Inhalt, und bekämpfen sich bei verschiedenem, bis das individuell stärker vertretene gesiegt hat.

Dieser Fall der Konkurrenz beider Prinzipien wird meistens ganz ausser acht gelassen, und doch ist er der gewöhnliche. Sittliche Autonomie, wenn sie auch noch nicht als solche bewusst wird, besteht thatsächlich immer; dafür sorgen schon die moralischen Instinkte des Menschen, die auch im Naturzustande schon kräftig entwickelt sind. Sobald also die erste Heteronomie auftritt, findet sie bereits eine Schicht autonomer Sittlichkeit vor, über die sie sich darüberlegen muss. Je stärker und breiter die Heteronomie sich entfaltet, und je mehr sie ihre zunächst einfachen und abstrakten Gebote zu einem System kasuistischer Vorschriften ausgestaltet desto mehr wird die untere Schicht von ihr verdeckt und verhüllt, und da die Autonomie als solche noch gar nicht bewusst geworden ist, so entsteht der Schein als ob reine Heteronomie bestände ohne jede sittliche Selbstbestimmung. Lehnt sich dann die Autonomie gegen die heteronome Kasuistik auf, so kommt die Konkurrenz zunächst als Konflikt zum Bewusstsein, wächst sich aber mit dem Erstarken des Bewusstseins der sittlichen Autonomie immer mehr aus, bis sie zuletzt auch in Übereinstimmungsfällen vom Bewusstsein durchschaut wird. Im Übergangsstadium besteht in der Regel in Übereinstimmungsfällen die Illusion, entweder als ob das Gesetz bloss um des Gesetzgebers willen befolgt würde, auch wenn die eigene Willenstendenz den Ausschlag giebt, oder als ob der Mensch bloss nach autonomer Selbstbestimmung handle, während thatsächlich noch die heteronome Sittlichkeit seiner Erziehung und die unbewusste Scheu vor heteronomen Autoritäten für seine Entschliessung massgebend bleibt. —

In der Heteronomie liegt das Wahrheitmoment, dass es nicht vom subjektiven Belieben des Individuums abhängt, welche Art zu handeln die ihm angemessene sei, und dass der Inhalt und die objektiven Ziele der Sittlichkeit ebenso wie die Verpflichtung des Individuums zur Mitarbeit an diesem Ziele nicht ein Produkt der persönlichen Willkür sind. Die Zwecke der Menschheit sind im Weltplan durch absolute Zweckbestimmungen festgelegt, und zu diesem Zwecken gehört es auch, dass

der Mensch diese Zwecke mit der Zeit erkenne und die erkannten sich zu sittlichen Gesetzen stempele. Aber die Unwahrheit der Heteronomie liegt darin, dass diese Zwecke von einem dem Menschen fremden Wesen, von einer der seinigen gegenüberstehenden Persönlichkeit gesetzt, von ihr ohne sein Zuthun zu Gesetzen in Form von sittlichen Geboten umgeprägt und ihm durch äussere Offenbarung fix und fertig mitgeteilt worden seien. Dadurch erhalten sie aber erst den Charakter der Heteronomie.

Wenn das absolute Wesen, welches die objektiven Zwecke bestimmt, kein andres Wesen als das meines eigenen wahren Selbst ist, dann sind die Zwecke mir auch nicht fremd und von aussen gegeben, sondern zunächst unbewusster Weise meine eigenen Zwecke. Wenn es zu diesen Zwecken gehört, dass ich sie in Gesetze umpräge, so vollziehe ich mit dieser That der Umprägung in Gesetze oder der Selbstgesetzgebung nicht einen Einfall meiner Willkür, sondern meine teleologische Bestimmung, die das Absolute mir in seinem Weltplan zuerteilt hat. Ich verhalte mich also in meiner sittlichen Autonomie nicht als ein selbständiges Individuum sondern als Vollstrecker der göttlichen Mission, die ich bei meiner Schöpfung empfangen habe. Ebenso verhalte ich mich beim Gebrauch der mir verliehenen Vernunft zur Ermittelung der objektiven Zwecke aus der mir gegebenen Erfahrung durchaus nicht willkürlich sondern einerseits als Ausfluss der allgemeinen objektiven Vernunft und andererseits als moralischer Spiegel der sich mir darstellenden Welt. Die sittliche Autonomie auf konkretmonistischen Boden umschliesst demnach in sich alle Wahrheitsmomente, die der Heteronomie anhaften und im Gegensatz zur willkürlichen Selbstbestimmung des Individuums ihr Plausibilität verleihen. Sie hält sich dagegen frei von der Unwahrheit, die der Heteronomie anhaftet.

Innerhalb der immanenten Erscheinungswelt bekundet sich die Heteronomie als der Wille der Gemeinschaft gegenüber dem des Einzelnen, oder als der Wille der Herrschenden gegen die Dienenden. Wie kluge Eltern ihren Kindern nichts gebieten, was sich nicht mit dem Willen der Gemeinschaft, der sich in den herrschenden Sitten ausprägt, verträgt, so auch kluge Herrscher

ihren Völkern nicht. Alle sogenannten Gesetzgeber sind nur Kodifikatoren des herrschenden Gewohnheitsrechtes gewesen, und diejenigen, deren Gesetzgebung sich längere Zeit behauptet hat, haben nur mit äusserster Vorsicht ihre dem Zeitgeist überlegene Einsicht zur Geltung gebracht, indem sie in einigen Punkten über das Gewohnheitsrecht hinausgingen. Mit dem Fortschritt der Kultur vollzieht sich allmählich eine immer schärfere Scheidung zwischen den Gebieten der Legalität, Moralität und Schicklichkeit des Verhaltens; das erste fällt mehr und mehr der staatlichen Rechtsordnung, das zweite der Autonomie zu, und nur das dritte verbleibt dem Bereich der Sitte.

Jeder beugt sich willig unter die inhaltliche Heteronomie der Rechtsordnung und der Sitte, weil die Legalität und Schicklichkeit des Benehmens mit der inneren Moralität der Gesinnung unmittelbar nichts zu thun haben, weil eine Beobachtung der Gesetzmässigkeit und Schicklichkeit aus blosser Scheu vor der Autorität der Gesetze und Sitten gar nicht verlangt, sondern nur ihre Beobachtung aus gleichviel welchen Motiven erwartet wird, und weil jedem freisteht, an der Abänderung der ihm unzweckmässig oder anstössig oder geschmacklos erscheinenden Gesetze und Sitten mitzuwirken. Die immanente Heteronomie wird also mit der Zeit vollständig zu einer bloss legalen und äusserlichen, um so mehr, je schärfer sich die Autonomie der Moralität von den verwandten Gebieten, mit denen sie ursprünglich verquickt war, sondert. Je umfassender und genauer die Rechtsordnung durchgebildet ist, desto ungefährlicher wird die sittliche Autonomie auf dem ihr eigenen Gebiete der Moralität, und desto gleichgültiger wird aus moralischem Gesichtspunkt der Inhalt der auf die blosse Schicklichkeit bezüglichen Sitte. Die immanente Heteronomie hört nach vollständiger Trennung der Gebiete ganz auf, sittliche Heteronomie zu sein, indem sie die Motive der Legalität und Schicklichkeit des Verhaltens freigiebt; eine immanente Heteronomie im eigentlichen ethischen Sinne besteht demnach nur eben so lange wie die Vermengung der genannten Gebiete mit dem sittlichen.

Aber auch für so lange als diese Heteronomie im eigentlichen Sinne (mit moralischer Verbindlichkeit) besteht, und nicht

minder für die übrige Zeit, wo sie nur im uneigentlichen Sinne (im Sinne blosser Legalität und Schicklichkeit) besteht, ist die immanente Heteronomie nur für das Individuum als solches eine Heteronomie, aber für das ganze Volk als Individuum höherer Ordnung betrachtet ist sie Autonomie, nämlich ein Integral aus allen autonomsittlichen Individualwillensakten. Der Gesetzgeber dieser Heteronomie ist nicht ein ausserhalb stehendes Subjekt, sondern das Volk selbst, der Organismus höherer Ordnung, als dessen Glied und integrierender Bestandteil sich jeder Einzelne weiss und fühlt. Für den Einzelnen ist also der Gesetzgeber dieser Heteronomie zwar etwas über ihn Übergreifendes, aber doch ihn mit Umspannendes. Er selbst ist mit ein Glied oder Teilstück dieses Gesetzgebers und wirkt genau in dem Masse an der Gesetzgebung des Staats und der Sitte mit, als seine Gliedschaft im Staat und in der Gesellschaft ihn dazu berechtigt und befähigt. Genau in dem Masse, als er sich Eins weiss mit dem Staate und dem Geist der Gesellschaft, weiss er sich als autonomes Willenswesen auch Eins mit der staatlichen und sozialen Gesetzgebung. In Konfliktsfällen darf er hoffen, durch seine Bemühungen (Agitation, Beispiel, Belehrung und Begründung) zu einer Änderung der Gesetze und Sitten beizutragen, welche diese Art von Konflikten für künftig aus der Welt schafft. Heteronomie ist die immanente Heteronomie also eigentlich immer nur partiell, nämlich soweit sie aus der Summe der übrigen Volksgenossen nach Abzug des auf sie reflektierenden einzelnen entsprungen ist, oder insoweit der einzelne seinen Anteil an dem Zustandekommen dieser Gesetzgebung ausser Acht lässt.

Teilweise stellt sich diese Heteronomie auch als eine Gesetzgebung der vergangenen Geschlechter für das jetzt lebende dar, als eine sozusagen vererbte Volks-Autonomie, insofern das lebende Geschlecht eine organische Einheit mit seinen direkten Vorfahren bildet, und sich aus diesem Zusammenhange nicht plötzlich losreissen kann. Das Beharrungsvermögen der Überlieferung vermittelst der Erziehung gestattet nur allmähliche Modifikationen der Gesetze und Sitten, ebenso wie sie nur allmähliche Abänderungen des organischen Typus erlaubt. Wie das lebende Geschlecht in seinen körperlichen und geistigen Anlagen die kapitalisierte Arbeit seiner Vorfahren ererbt, so

auch in seinen Gesetzen und Sitten die kapitalisierten Ergebnisse ihrer sittlichen Autonomie sowohl in Bezug auf den engern Familienzusammenhang als auch in Bezug auf den weiteren des Volkes. Mit den Wohlthaten des Zusammenhanges muss das lebende Geschlecht auch das Lästige desselben mit in den Kauf nehmen, und es kann dies um so eher, als ihm die Modifikation des Ererbten in seinem Sinne offen steht. Das Ererbte repräsentiert die phylogenetische Vernunft, wie die hinzugethanen Modifikationen den Stand der ontogenetischen Vernunft der Menschheit. Die erstere wahrt die Kontinuität und die Beharrung, die letztere das Recht des Fortschritts und der Weiterentwickelung. Die erstere ist das Integral aller vergangenen Autonomiebethätigungen, die letztere das aller gegenwärtigen. Das Endergebnis erscheint wie etwas rein Objektives und ist doch nur das Produkt des Zusammenwirkens aller vergangenen und gegenwärtigen Subjektivitätserregungen; aber die autonomen Subjektivitätsäusserungen, aus denen diese Objektivität sich erbaut hat, sind selbst wieder mannigfach gebrochene Strahlen der absoluten Vernunft, die sich zu einem annähernd weissen Lichte gegenseitig wieder ausgleichend verschmelzen. Der Einzelne soll an sie mit der Achtung herantreten, die dem historisch Gewordenen als dem Niederschlag einer objektiven Vernunft gebührt, aber ohne sich von ihr imponieren zu lassen und mit dem ruhigen Bewusstsein, dass seine autonome Subjektivität berufen ist, an der Mitentwickelung des Gewordenen bessernd und fortbildend mitzuwirken, weil sie auch ein Strahl der absoluten Vernunft ist und auf höherer Entwickelungsstufe als einer der früheren Mitwirkenden einsetzt. —

Anders steht es mit der transcendenten Heteronomie, die auf den Willen eines transcendenten Gesetzgebers bezogen wird. Sie verlangt nicht bloss Legalität und Schicklichkeit sondern auch Moralität der Gesinnung, d. h. von ihrem Standpunkte aus: Befolgung der Gebote bloss aus Ehrfurcht und Gehorsam gegen den Gesetzgeber als oberstem und leitendem Motiv. Sie bewahrt auch dauernd den Anspruch, das ganze Gebiet der Lebensführung, so weit die geoffenbarten Gesetze reichen, zu umspannen. Die Gebietstrennung, die sich bei der immanenten Heteronomie mit der Zeit ganz von selber voll-

zieht, ist hier durch die Heteronomie selbst in der Regel ausgeschlossen. Sofern eine solche dennoch erfolgt, vollzieht sie sich im umgekehrten Sinne wie bei der immanenten Heteronomie. Es wird dann nämlich das Gebiet der Rechtsordnung und äusserlichen Schicklichkeit aus der transcendenten Heteronomie mehr oder weniger reinlich ausgeschieden und die letztere auf das Gebiet der innerlichen Moralität beschränkt, welches die immanente Heteronomie mehr und mehr der Autonomie freigiebt. Damit wird die Wahrscheinlichkeit und Schärfe der Kollisionen zwischen transcendenter Heteronomie und Autonomie erhöht, während diejenige der Kollisionen zwischen immanenter Heteronomie und Autonomie mit der Zeit verringert wird.

Ein weiterer Grund zur Verschärfung der Konflikte liegt bei der transcendenten Heteronomie in der Stabilität und Unveränderlichkeit der Gebote, soweit sie nicht durch Umdeutung ihres Wortlautes modifiziert werden können. Die Elastizitätsgrenze der Umdeutung ist aber gar bald erreicht, selbst wenn man den Worten und ihrer historischen Bedeutung noch so grosse Gewalt anthut. Oft genug werden auch Teile der Heteronomie, die nicht mehr zum autonomen Volksbewusstsein passen, durch stillschweigende Übereinkunft beiseite geschoben, was freilich immer schon ein bedenklicher Bruch mit dem Prinzip der Heteronomie ist. In früheren Zeiten, als das geistige Leben der Völker sich noch mehr im Dämmerlichte der Phantasie vollzog, konnten ganze Teile der transcendenten Heteronomien durch neue Offenbarungen ausser Kraft gesetzt und dafür Ergänzungen von gleich verbindlicher Kraft hinzugefügt (neues Testament), beziehungsweise in neuen Religionsbüchern der revidierte Stand der Heteronomie neu kodifiziert werden (Koran). Gegenwärtig, wo das helle Tageslicht des kritischen Verstandes über dem Kulturleben der Völker waltet, scheinen solche Erneuerungen des Inhalts der transcendenten Heteronomie aussichtslos. Wie der Koran die muhamedanischen Staaten zum inneren Stillstand verdammt und ihnen nur die gewaltsame Aufpopferung von Reformen durch erobernde moderne Kulturvölker offen lässt, so ziehen das alte und neue Testament den Juden und Christen scharfe Grenzlinien, über welche die Entwickelung ihrer jüdischen und christlichen Gesinnungsmoralität

nicht hinausgehen kann, ohne mit der transcendenten Heteronomie zu brechen. Die Elastizitätsgrenze der Umdeutung des Wortlautes ist in vielen Punkten erreicht, in manchen bereits überschritten, ebenso wie von dem Ignorieren unbequemer Teile des Inhalts der Offenbarung bereits ein bedenklicher Gebrauch gemacht ist.

Alle transcendente Heteronomie zeigt keinen anderen Inhalt als den des autonomsittlichen Bewusstseins der Propheten, die dem Volke die transcendente Offenbarung übermittelt haben. Dass das autonomsittliche Bewusstsein dieser Gesetzübermittler selbst wieder auf dem autonomsittlichen Volksbewusstsein fusste und sich nur vorsichtig in einzelnen Punkten über dieses erhob, ist bereits oben bemerkt. Die transcendente Heteronomie ist also ihrem Inhalt nach individuelle Autonomie auf Grund immanenter Heteronomie oder Volksautonomie einer bestimmten Kulturperiode. Dieser Inhalt wird hinausprojiciert auf einen transcendenten Gesetzgeber, und tritt dadurch als transcendente Heteronomie sowohl dem Volke als auch dem sich inspiriert fühlenden Propheten gegenüber. Was das Wahrheitsmoment an dieser transcendenten Projektion ist, war schon oben erörtert; der vorstellungsmässigen Einkleidung der Idee des absoluten Geistes in einen persönlichen Gott entspricht die Beziehung der Inspiration auf eine persönliche Offenbarung desselben und des autonomen Gesetzes auf den persönlichen Willen desselben. Diese transcendente Projektion verleiht dem für die jeweilige Kulturstufe ausreichenden Inhalt der Sittlichkeit eine verstärkte Sanktion für alle, die den Vorgang der unbewussten Phantasieprojektion nicht durchschauen, und leistet damit der Befestigung der Sittlichkeit grosse Dienste, die ich niemals verkannt habe. Aber dieser Vorteil für die jeweilige Gegenwart wird erkauft mit Nachteilen für die Zukunft, die bei dem langsamen Gang der Kulturentwickelung allerdings erst nach Jahrhunderten oder Jahrtausenden hervortreten, dann aber auch von Jahrhundert zu Jahrhundert schlimmer werden.

Die grösste dieser Gefahren besteht darin, dass die Menschen, die in heteronomer Sittlichkeit erzogen sind und keine andere kennen, mit Durchschauung der transcendenten Projektion auch die ganze Sittlichkeit als reine Illusion über Bord werfen und entweder in die niedere Stufe der eudämonistischen Pseudo-

moral zurücksinken oder gar die souveräne Willkür des Subjekts an Stelle der Autonomie auf den Thron erheben. Als ein Glück ist es dann zu betrachten, wenn wenigstens die äussere Legalität durch gefestete sozialethische Institutionen, insbesondere durch eine wohlausgebaute und prompt vollstreckte Rechtsordnung und daneben durch eine gefestete Macht der Sitte in Bezug auf Wohlanständigkeit und Schicklichkeit des Benehmens einigermassen sichergestellt sind. Dann werden wenigstens die schlimmsten Ausschreitungen verhütet und die völlige Zerrüttung und Aushöhlung des Gebiets der inneren Moralität verschleiert. Wenn aber die staatliche Ordnung sowohl von den Vertretern der transcendenten Heteronomie missachtet als auch von dem sozialdemokratischen Eudämonismus verhöhnt und von theoretischen und praktischen Anarchisten untergraben wird, dann ist die Krisis doppelt schlimm für diejenigen, die mit der heteronomen Moral alle Moral über Bord geworfen haben, weil die Erziehung durch Schule und Kirche dafür gesorgt hat, sie keine andere kennen zu lehren.

In einer solchen Krisis befinden wir uns jetzt, und da wird es doppelt wichtig, dass von philosophischer Seite die autonome Sittlichkeit als die wahre, allein auf fester Grundlage ruhende geltend gemacht wird im Gegensatz zu der transcendentheteronomen, die auf dem illusorischen Fundament einer unbewussten Projektion gegründet ist. Es genügt nicht, dass man auf das ergänzende Ineinandergreifen der transcendenten und immanenten Heteronomie einerseits und aller Heteronomie und Autonomie andererseits hinweist, es muss auch mehr als bisher geschehen, um die Wirksamkeit nicht nur der immanenten Heteronomie, sondern auch vor allem der Autonomie in dieser Konkurrenz zu stärken, weil auf sie doch zuletzt alles ankommt. Jetzt aber sucht man die Autonomie geradezu zu erdrücken und zu ersticken, und die immanente Heteronomie auf die transcendente zu stützen, die selbst auf illusorischem Grunde ruht; die Folge ist natürlich die entgegengesetzte von der, die man anstrebt, die Erschütterung der immanenten Heteronomie und die völlige Aushöhlung der innerlichen Moralität.

Alle prinzipiellen Bedenken gegen die Heteronomie als gegen eine wesensfremde Gesetzgebung treffen in aller Strenge nur die transcendente Heteronomie eines substantiell vom Menschen getrennten, und ihm als gesonderte Person gegenüberstehenden Gottes und die von ihr abgeleiteten Heteronomien der unfehlbaren Kirche und der absoluten legitimen Monarchie von Gottes Gnaden. Die Formen der immanenten Heteronomie dagegen sind, wie oben gezeigt, nur in relativem Sinne so zu nennen und kollidieren je länger je weniger mit der Autonomie, während die Kollisionen der transcendenten Heteronomie mit ihr immer schärfer werden, je mehr dieselbe sich direkt auf das Gebiet der innerlichen Moralität beschränkt, und je weiter die Kulturstufe des Volkes sich von derjenigen zur Zeit des Projektionsvorganges entfernt. Die transcendente Heteronomie wirkt um so segensreicher, je ungeordneter die Staats- und Rechtsverhältnisse, und je zerrütteter die Volkssitte ist, weil sie dann im Chaos der Auflösung den einzigen objektiven Halt bietet; sie wird um so überflüssiger und entbehrlicher, je sorgfältiger die Rechtsordnung ausgebaut ist und für sich allein schon die Legalität des Handelns bis zu einem gewissen Grade sichert, und je besser vorbereitet das Volk zur Entfaltung sittlicher Autonomie ist.

Der Übergang von der transcendenten Heteronomie zu der Verbindung von immanenter Heteronomie mit Autonomie kann ganz allmählich erfolgen, wenn die Vertreter der transcendenten Heteronomie in Kirche, Staat und Schule die Notwendigkeit dieses Überganges einsehen und ihn allmählich vorbereiten durch thatsächliche Pflege der sittlichen Autonomie in kooperativer Konkurrenz mit der transcendenten Heteronomie, durch Betonung des begrifflichen Wahrheitsmoments an der Heteronomie und durch Zurückschiebung der vorstellungsmässigen Einkleidung dieses Wahrheitsmoments als einer gleichgültigen Nebensache. Er muss aber zu einer schweren Krisis führen, wenn sie auch fernerhin das Prinzip der transcendenten Heteronomie in seiner vorstellungsmässigen Fassung starr und einseitig festhalten, die Unwahrheit desselben, d. h. die illusorische Projektion des Inhalts zur Hauptsache machen, die immanente Heteronomie nur als eine von der transcendenten abgeleitete gelten lassen, und jede Autonomie als sträfliche Überhebung und sündhafte Auflehnung gegen Gott bekämpfen. Für die Kindheit und unmündige Jugend reichen die immanenten Autoritäten allein aus, insbesondere wenn die Erzieher Sorge

tragen, die sittliche Autonomie der Zöglinge innerhalb des Rahmens der heteronomen Legalität zu wecken und zu nähren in dem Masse, als deren Verständnisfähigkeit und sittliche Reife es zulässt. So erzogene und gebildete Menschen werden dann nach erlangter Mündigkeit ein hinreichendes Mass sittlicher Reife besitzen, um in einem Staate mit guter und umfassender Rechtsordnung, in einem Volke von leidlich unverdorbenen Sitten und in einer Gesellschaft mit mannigfachen sozialethischen Institutionen ganz gut ohne transcendente Heteronomie auszukommen, und in ihrer sittlichen Autonomie eine genügende Grundlage der Moralität zu finden.

Hiermit dürfte das öfter gegen meinen Standpunkt geäusserte Bedenken beseitigt sein, als ob die sittliche Autonomie nur für „Weise" brauchbar wäre, alle anderen Menschen aber der Heteronomie (im transcendenten Sinne) bedürften, wenn sie nicht in eudämonistische Pseudomoral oder unsittliche Willkür zurückfallen sollen. Die Menschheit arbeitet sich aus der eudämonistischen Pseudomoral zur heteronomen und von dieser zur autonomen Moral nur ganz allmählich, in beständiger Konkurrenz aller drei miteinander und in spiraliger Wellenbewegung empor. Diese Wellenbewegung vollzieht sich zunächst zwischen der eudämonistischen und heteronomen Pseudomoral. In den aufgeklärten Kreisen der alten Welt führte das Prinzip des Eudämonismus, im Mittelalter das der Heteronomie die Vorherrschaft; seit der Renaissance kämpft das erstere mit wachsendem Erfolge gegen das letztere. Die Autonomie hat erst in Kant und Fichte ihr Haupt mit Macht erhoben und ist seitdem ein still aber mächtig wirkender Faktor im Bewusstsein der erleuchtetsten Geister geblieben; sie bereitet sich geräuschlos darauf vor, das Schlachtfeld zu besetzen, wenn die beiden Pseudomoralprinzipien sich miteinander müde gerungen haben.

Sie steht in Waffen gegen beide, fühlt sich aber dem Prinzip der Heteronomie als dem relativ höheren der beiden wahlverwandter als dem des Eudämonismus. Mit den Vertretern der Heteronomie scheint eine Verständigung über den Inhalt der Autonomie nicht aussichtslos, denn es ist wesentlich nur die Form dieses Prinzips, die sie bestreiten und durch die der ihrigen ersetzen wollen. Die Vertreter des Eudämonismus dagegen verwerfen nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt der Autonomie, soweit er Rücksichtslosigkeit gegen den positiven Eudämonismus überhaupt und gegen allen positiven und negativen Individualeudämonismus und Sozialeudämonismus fordert. Mit diesen ist deshalb keine Diskussion möglich, weil sie gar kein Verständnis für ein von dem ihrigen so weit abweichendes Prinzip haben; sie halten einen Menschen, der nicht mit ihnen auf eudämonistischem Boden steht, für einen Verrückten, der das Unmögliche zur Grundlage nehmen zu können wähnt, der sich selbst und die menschliche Natur nicht versteht und mit dem deshalb gar nicht zu reden ist. Soweit die Herrschaft des Eudämonismus reicht, ist also an gar keine Würdigung meiner autonomen Ethik zu denken. Dabei macht es keinen Unterschied, ob der Eudämonismus irdisch oder transcendent, individuell oder sozial, egoistisch oder altruistisch gefasst wird, ob er in offener Nacktheit als selbständiges Prinzip auftritt, oder ob er sich mit dem Schilde des göttlichen Willens zu decken und seine ethische Blösse mit dem Mantel der Heteronomie zu verhüllen sucht.

Es ist ein gutes Zeichen, dass nachgerade wenigstens einzelne Theologen anfangen, den Vorwurf der Heteronomie überhaupt als einen unbequemen zu empfinden und ihn von der christlichen Ethik abzuwälzen versuchen. Aber diese Versuche müssen ganz sicher erfolglos bleiben, wenn die Heteronomie zu Gunsten eines transcendenten Eudämonismus in den Hintergrund geschoben werden soll. Wenn das Motiv, weshalb wir sittlich sind, nur unser Verlangen nach der himmlischen Seligkeit und nicht der ehrfurchtsvolle Gehorsam gegen Gottes Gebote wäre,*) dann wäre in der That die heutige christliche Ethik noch auf einer sehr tiefen Vorstufe der Sittlichkeit stehen geblieben. Es müsste dann Gott gleichgültig sein, aus welchen Motiven die Menschen seinen Willen thun, wenn sie ihn nur überhaupt thun. Das ist aber der Standpunkt einer äusserlichen Legalität, während die Moralität den Hauptwert darauf legt, ob Gottes Wille auch wirklich aus sittlichen Motiven gethan wird. Vom Standpunkt der Moralität müsste Gott alle, die seinen Willen nur aus transcendenter Lohnsucht gethan haben, damit strafen, dass sie ihren Lohn dahin hätten.

*) Vgl. die von der theolog. Fakultät zu Göttingen gekrönte Preisschrift von Stange: die „Die christliche Ethik u. s. w." (1892) S. 88.

Es ist begreiflich, dass das Judentum zur Zeit Jesu sich noch nicht zur vollen Klarheit über den Gegensatz zwischen innerer Gesinnungsgerechtigkeit und äusserer Werkgerechtigkeit hindurchgerungen hatte, sondern in einer unklaren Vermischung des heteronomen und eudämonistischen Prinzips stecken geblieben war. Es ist ebenfalls begreiflich, dass die Seelsorger aller Religionen sich gedrängt fühlen, in ihrer Praxis immer wieder auf eudämonistische Hülfsmotive zurückzugreifen, wenn alle anderen ihren Eindruck auf das rohe Volk versagen, und dass sie oft durch Bequemlichkeit und Gewohnheit sich dazu verleiten lassen, diese Motive in den Vordergrund zu rücken auch da, wo es nicht nötig wäre. Aber wenn es sich um Feststellung der Prinzipien handelt, werden doch wohl fast alle darin einig sein, zu betonen, dass Gottes Gebote nicht darum von uns befolgt werden sollen, weil Lohn darauf gesetzt ist, sondern darum, weil Gott es ist, der sie geboten hat, weil Gott die unbedingte Autorität ist, welche zwar nicht die Macht hat, legalen Gehorsam von uns zu erzwingen, wohl aber das Recht, moralischen Gehorsam von uns zu fordern.

Es mag hingehen, dass sittlich indifferente Motive, wie die transcendente Lohnsucht mit als Vorspann benutzt werden, um der allzuschwachen Ehrfurcht vor der göttlichen Autorität im Kampf gegen widerstrebende Triebe zum Siege zu verhelfen; aber nimmermehr darf in der christlichen Ethik der uneigennützige Gehorsam gegen Gottes Willen als oberstes Moralprinzip fehlen, das die sonstigen mitwirkenden Motive erst adelt und in seinen Dienst nimmt. Die heteronome Pseudomoral steht denn doch in sittlicher Hinsicht turmhoch über der eudämonistischen Pseudomoral. Wer also die christliche Ethik dadurch vor dem Vorwurf der Heteronomie schützen will, dass er sie zur eudämonistischen Pseudomoral herabsetzt, der erweist ihr wahrlich einen schlechten Dienst.

Der Vorwurf der Heteronomie ist nun einmal von dem persönlichen Gottesbegriff nicht zu trennen, auch dann nicht, wenn man die Heteronomie auf den Inhalt der Gebote beschränkt, und die imperative Form und die Sanktion ihrer Verbindlichkeit durch den absoluten Willen der absoluten Autorität ignoriert. Nach dieser Ansicht thut der Mensch gar nichts dazu, um den Inhalt der absoluten Teleologie zu erkennen, oder die induktiv mit Hülfe seiner subjektiven Vernunft erkannten objektiven Zwecke zu sittlichen Gesetzen zu stempeln, d. h. ihnen Verbindlichkeit für sein Thun zuzuschreiben. Das alles erspart ihm vielmehr Gott, der seinen Willen offenbart und in einer dem Menschen unverständlichen und ihn gar nichts angehenden Weise festgesetzt hat, dass gerade die und die Handlungsweise die Seligkeit als Folge nach sich ziehen soll, jene aber die Unseligkeit. Dass der Mensch überhaupt Mittel und Wege sieht, um zur Seligkeit zu gelangen, und seinen eudämonistischen Trieb als Motiv auf sie richten und beziehen kann, rührt alles nur von dieser willkürlich durch Gott gesetzten Verknüpfung her, die aber nun eben durch Gottes Willen zur gesetzmässigen Verknüpfung geworden ist. Alles ist also auf diesem Standpunkt für den Menschen Fremdgesetzgebung, nicht nur die beiseite geschobene imperative Form der Gebote, sondern auch der Inhalt derselben und die gesetzmässige Verknüpfung ihrer gehorsamen Erfüllung mit der Folge der Seligkeit. Dem Vorwurf der Heteronomie ist also selbst dadurch nicht zu entgehen, dass der Gehorsam gegen Gottes Gebote aus blosser Ehrfurcht vor der absoluten Autorität mit der Lüsternheit nach den Wonnen des transcendenten Himmelreichs vertauscht wird.

Wenn die Vertreter der Heteronomie erst begriffen haben werden, dass das Wahrheitsmoment der Heteronomie, auf das es ihnen, sofern sie Philosophen sind, doch allein ankommen kann, in der autonomen Ethik, sofern sie auf einer konkretmonistischen und teleologischen Metaphysik ruht, vollständig erhalten und gesichert ist, so bleibt ihnen nur noch der zweite Schritt zu thun übrig, nämlich anzuerkennen, dass die vorstellungsmässige Form der transcendenten Heteronomie auf einer unbewussten transcendenten Projektion des autonomen Sittlichkeitsgehalts beruht, die als solche illusorisch ist, wenn sie auch für den Denkunfähigen als vorläufiger Ersatz zur leichtfasslichen Einkleidung des Wahrheitsmoments ihren propädeutischen Wert hat. Können sie sich zu diesem Zugeständnis herbeilassen, dann ist der Streit zwischen uns geschlichtet, aber in dem Sinne, dass sie ebenso die höhere und illusionsfreie Form des gemeinsamen Wahrheitsmoments in der Autonomie anerkennen müssen, wie ich stets den relativen propädeutischen Wert der Heteronomie bereitwillig anerkannt habe.

Eines jedoch dürfte aus einer solchen Schlichtung des Streites nicht geschlossen werden, nämlich dass der Unterschied als ein bloss formeller auch gleichgültig sei, also die Philosophie aufhören sollte, im Interesse der Autonomie die Heteronomie zu bekämpfen.*) Denn dieser Unterschied ist doch bloss für das Bewusstsein dessen ein formeller, der die Illusion der unbewussten Phantasieprojektion durchschaut hat, und auch nur dann, wenn der Inhalt dieses autonomsittlichen Bewusstseins sich genau und vollständig mit dem Inhalt der in seinem Volke herrschenden transcendenten Heteronomie deckt. Beide Bedingungen werden sich aber kaum vereinigt vorfinden. Wer die Projektion als illusorisch durchschaut hat, wird auch in vielen Punkten abweichende sittliche Ansichten haben; wessen sittlicher Bewusstseinsinhalt sich aber noch mit dem der geoffenbarten Heteronomie deckt, der wird schwerlich weit genug vorgeschritten sein, um die Illusion des Projektionsverfahrens zu durchschauen. Für den Denker hört die Möglichkeit auf, für seine Person auch in der durchschauten Illusion zu verharren und noch länger dasjenige für heteronome Gebote anzusehn, was er einmal als transcendente Projektionen des autonomen sittlichen Bewusstseinsinhalts erkannt hat. Aber er darf diesen seinen Bewusstseinszustand nicht in das Volk übertragen, das den Unterschied durchaus nicht für einen gleichgültigen halten kann. Für die an die Realität der transcendenten Projektion Glaubenden ist die Heteronomie durchaus nicht ein blosses Formalprinzip, das seinen Inhalt erst aus der autonomsittlichen Bethätigung der Menschen empfängt, sondern ein absolutes, auch seinen Inhalt ohne Rest bestimmendes Materialprinzip, vor dem die Gewissen sich zu beugen und die Intellekte sich zu opfern haben.

Alles, was die Vertreter der Heteronomie von denen der Autonomie verlangen können, ist das, den scharfen Kampf auf die Schichten der Geistesaristokratie zu beschränken und die Ungebildeten und Halbgebildeten nur schonend in der Sicherheit ihres Glaubens an die transcendente Heteronomie zu erschüttern, soweit sie schon fähig sind, einen gewissen autonomen Ersatz zu entwickeln. Die Voraussetzung für die Erfüllung dieser an

*) Vgl. Schneidewin, „Offener Brief an E. v. Hartmann." (Leipzig 1892) S. 106—109.

sich gewiss billigen und zweckmässigen Forderung aber muss sein, dass sie selbst, die Vertreter der Heteronomie, das Volk zunächst unmerklich und allmählich in zunehmendem Masse darauf vorbereiten und befähigen, den Umschwung von der Heteronomie zur Autonomie zu ertragen. Davon ist leider noch nichts zu spüren, vielmehr geht der Zug der Zeit in Staat, Kirche und Schule in entgegengesetzter Richtung. Wenn diese sich darin verhärten, den Kampf gegen den sozialdemokratischen Eudämonismus durch Versteifung auf das Prinzip der Heteronomie zu führen, anstatt den Umschwung zur autonomen Sittlichkeit anzubahnen, so werden sie sich nicht wundern dürfen, wenn ihre Arbeit mit Unfruchtbarkeit geschlagen bleibt, und der Eudämonismus und die sittliche Anarchie immer mehr Boden im Volke gewinnen.

VI. Der Wertbegriff und der Lustwert.

I. Der Wertbegriff.

Was Wert habe und was nicht, wird sehr verschieden bestimmt, ebenso wie der Grad des Wertes. Die einen gehen dabei von dem Willen, die anderen vom Gefühl, wieder andere von der Vernunft, noch andere von einer Verbindung zweier oder dreier dieser aus, ohne dass die Ergebnisse in Widerspruch mit dem Sprachgebrauch zu treten scheinen. Es wird demnach zu vermuten sein, dass der Wertbegriff von einem andern abhängt, der sich in diesen verschiedenen Vermittelungen zur Geltung bringen kann. Ein solcher dürfte ausschliesslich der Zweckbegriff sein. Wenn dem Willen die Macht zugeschrieben wird, Werte zu bestimmen, so ist es doch nur insofern, als man ihm die Fähigkeit zuschreibt, Ziele und Zwecke zu setzen, denen das zu Bestimmende mehr oder minder gemäss und dienlich sein kann. Den Grad dieser Dienlichkeit zu bestimmen, ist schon nicht mehr Sache des Willens als solchen, sondern seiner Affektionen.

Der Wille wird von den Dingen und den Seelenvorgängen verschieden affiziert, je nachdem sie den von ihm erstrebten Zielen förderlich oder hinderlich, oder auch teils förderlich, teils hinderlich sind. Die Lust- und Unlustempfindungen in ihren verschiedenen Graden oder Mischungen dienen als Kennzeichen oder Index für den Wert der sie erzeugenden Ursachen, weil und insofern sie als Kennzeichen und Index dafür dienen, ob und in welchem Masse dieselben den Willenszwecken förderlich oder hinderlich sind.*) Betrachtet man das Gefühl als etwas

*) Vgl. meine Abhandlung: „Die Lust als höchster Wertmassstab" in „Zur Gesch. u. Begr. des Pessimismus." 2. Aufl. No. XII. S. 277—288

für sich Selbständiges, vom Willen Abgelöstes, so scheint es die Werte zu schaffen, die es thatsächlich nur anzeigt. Stellt der Wille die Entstehung von angenehmen Gefühlen als Zweck des Lebens und des Daseins auf und wird auf diesen zwecksetzenden Willen nicht weiter reflektiert, so erscheinen die Gefühle als unmittelbar gegebener, an sich selbstverständlicher Selbstzweck und Endzweck des Daseins, nach welchem alle sonstigen Mittelzwecke sich richten müssen. Die Gefühle scheinen dann alle diese Mittelzwecke von sich aus zu setzen und zu bestimmen und müssen demgemäss auch als Schöpfer aller Werte erscheinen.

Nun ist aber weiterhin das Wollen als solches schlechthin unbestimmt, leer und damit unwirklich; bestimmtes, inhaltvolles und damit auch wirkliches Wollen wird es erst durch das erstrebte Ziel, das noch nicht wirklich ist, also zunächst nur ideell, oder als Vorstellung ist. So ist gerade das am Wollen, was einen Zweck bestimmt, nicht Wollen sondern Vorstellen, und das Wollen ist nur dasjenige, was diesen zunächst bloss ideellen Zweck realisiert oder doch zu realisieren strebt. Damit fällt aber die ganze inhaltliche Bestimmtheit des Zweckes auf die Seite der Vorstellung. Auch das Gefühl, wenn es mehr als völlig unbestimmte Lust- oder Unlustempfindung sein soll, muss Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines inhaltlich bestimmten Wollens sein, ist also mit von der Vorstellung abhängig, die den Inhalt des befriedigten oder nichtbefriedigten Wollens ausmacht. Ebenso ist weder das Wollen noch das Fühlen imstande darüber zu urteilen, was die äussere oder innere Ursache der Befriedigung oder Nichtbefriedigung sei, und wie sich diese Ursache zu dem empirisch gegebenen Gefühl verhalte. Dies ist aber nötig, um den graduellen Wert oder Unwert der betreffenden Ursache zu bestimmen. Das Gefühl ist ein Index; aber die Folgerungen, die aus dem Stande des Zeigers zu ziehen sind, zieht nicht mehr das Gefühl sondern der Verstand. Man spricht wohl von Gefühlsurteilen und Gefühlsschlüssen, bedient sich dabei aber einer ungenauen Ausdrucksweise; es handelt sich in solchen Fällen um unbewusste Denkthätigkeit, deren Ergebnisse nur in gefühlsmässiger Verhüllung zum Bewusstein kommen. Das teleologische Verhältnis von Mittel und Zweck ist ein

wesentlich logisches Verhältnis und kann deshalb auch nur logisch reproduziert werden.

Es ergiebt sich hieraus, dass jeder der drei Faktoren zum Zustandekommen einer Wertbestimmung unentbehrlich ist. Ohne die logische Vorstellungsfunktion wäre die Wertbestimmung oder das Werturteil unmöglich, weil eine logische Beziehung nicht anders als logisch nachgebildet werden kann; aber diese Seite der geistigen Thätigkeit entzieht sich häufig ganz oder teilweise dem Bewusstsein und geht als unbewusstes Vorstellungsergebnis unbewusster Denkoperationen in das Gefühl als färbende Bestimmtheit desselben ein. Ohne das Gefühl fehlte es dem Werturteil an einem empirisch gegebenen Index, aus welchem das teleologische Verhältnis des zu Beurteilenden zum Willenszweck erschlossen werden könnte. Ohne den zwecksetzenden Willen bliebe die Bestimmtheit des Zweckes eine rein ideelle, ein logisches Schema für eine mögliche, eventuelle Zwecksetzung, aber nicht ein wirklich gesetzter Zweck als praktische Realisierungstendenz. Erst die Einheit der drei Momente, des Willens mit seinen Affektionen einerseits und der logischen Vorstellungsverknüpfung andererseits, ermöglicht eine wirkliche Wertbestimmung.

So verschieden die Zwecke, so verschieden sind auch die Massstäbe, nach denen Werte bestimmt werden können. Unter dem Gesichtspunkte eines ethischen Zweckes ergeben sich andere Wertbestimmungen für alle Dinge und Seelenvorgänge als unter dem Gesichtspunkte des ästhetischen, religiösen, eudämonistischen, intellektualistischen. Dieselbe Thätigkeit, die für das Individuum und die von seinem Eigenwillen gesetzten Zwecke einen negativen Wert als übel gelohnte Plage und Mühsal hat, kann für die von der Gesellschaft gesetzten sozialen Zwecke einen positiven Wert als unentbehrliches Mittel haben. Was für die Sonderzweke einer bestimmten Familie äusserst schädlich ist (z. B. die Einkerkerung des verbrecherischen Familienhauptes), kann für die politischen Zwecke des Staates von höchstem Werte sein. Was für ganze Völker und Rassen das denkbar schlimmste ist, der Untergang, kann für den Menschheitsfortschritt und die Kulturentwickelung äusserst wertvoll sein, wenn höhere Völker und Rassen an ihre Stelle treten. Wenn man also von Wertbestimmungen redet, so muss man vor allen Dingen den Massstab derselben angeben, d. h. den Zweck, auf den hin man die Förderlichkeit oder Hinderlichkeit des einzelnen prüfen und abschätzen will.

Letzten Endes müssen ja freilich alle solche Zwecke blosse Mittelzwecke für den absoluten Weltzweck sein, und ihre relative Bedeutung, ihr Wertverhältnis untereinander und das Wertverhältnis der aus ihnen abgeleiteten Werturteile muss aus ihrer teleologischen Stellung zum Endzweck, aus ihrer grösseren oder geringeren Wichtigkeit für ihn, bestimmt werden. Aber gerade diese Aufgabe ist die allerschwierigste und kann nur dann auf Gelingen hoffen, wenn man zuvor jedes Wertgebiet für sich gründlich untersucht hat. Solange eine Einigung über den absoluten Weltzweck noch in weiter Ferne liegt, ist es um so nötiger, die verschiedenen Wertmassstäbe der Unterzwecke sorgfältig auseinanderzuhalten, um jedem die Berechtigung innerhalb seines Gesichtskreises zu wahren und und ungehörige Verwechselungen, Vermengungen und Übergriffe zu vermeiden.

Hiermit ist durchaus nicht gesagt, dass die Gebiete, innerhalb deren die verschiedenen Gesichtspunkte geltend zu machen sind, durch unübersteigliche Grenzen getrennt und geschieden sind. Im Gegenteil sie durchkreuzen sich aufs mannigfachste und umfassen grossenteils dieselben Gegenstände. Man kann die Welt und das Leben bald unter diesem, bald unter jenem Gesichtspunkte betrachten, deren jeder seine relative Berechtigung hat. Nicht die Gegenstände sind zu sondern, die unter den verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden, sondern die Vermischung der Gesichtspunkte, und das Überspringen aus dem einen in den andern ist zu vermeiden. Die Gegenstände bleiben in der Hauptsache dieselben, aber ihre Bewertung wird eine ganz verschiedene, je nachdem sie in ihrem teleologischen Verhältnis zu verschiedenen Zwecken betrachtet werden. Der ästhetische Wert eines Kunstwerkes kann sehr hoch sein, während sein sittlicher Wert sehr zweifelhaft ist; eine ästhetisch wertlose Dichtung kann dagegen sehr erbaulich wirken. Gute Menschen können schlechte Musikanten sein und umgekehrt. Man kann das eine und das andere zugeben, gerät aber sofort in eine fehlerhafte Wertbestimmung, wenn man den Wert, den eine Sache unter einem bestimmten

Gesichtspunkt hat, dadurch zu erhöhen oder herabzusetzen versucht, dass sie unter einem ganz andern Gesichtspunkt und für einen ganz andern Zweck einen viel höheren oder geringeren Wert aufweist.

Selbst die verschiedenen Zwecke, die alle letzten Endes Mittelzwecke des absoluten Endzweckes sind, stehen ausserdem auch in teleologischer Beziehung zu einander. So kann der eudämonistische Zweck als ein Mittel angesehen werden, um dem Menschen das Leben so weit erträglich zu machen, dass er überhaupt befähigt bleibt, seine sittlichen Aufgaben zu erfüllen. Der sittliche Zweck kann wiederum als ein Mittel aufgefasst werden, durch das der Mensch für die Erfüllung seines religiösen Zweckes vorbereitet und erzogen wird; umgekehrt kann aber auch die religiöse Vervollkommnung als Mittel für die fortschreitende Versittlichung betrachtet werden. Der Schönheitszweck kann in dienende Beziehung zu sittlichen und religiösen Zwecken gesetzt werden, insofern die Kunst als Mittel zur Katharsis, die Bühne als moralische Erziehungsanstalt, Dichtung und Musik als Mittel zur Erweckung von religiöser Andacht oder sittlicher Erhebung oder patriotischer Erregung verwertet wird. Ebenso kann die Wahrheitsforschung der Religion, Kunst und Wissenschaft zur Förderung dienen, während umgekehrt die religiösen, ästhetischen und sittlichen Postulate der Wahrheitsforschung den Weg weisen und zur Bestätigung dienen können. Alle Bethätigung im Dienste religiöser, sittlicher, ästhetischer und intellektueller Zwecke führt wiederum Gefühlserregungen mit sich, die mit dem eudämonistischen Massstabe gemessen werden können und müssen, so dass jene Zwecke zugleich eine teleologische Beziehung zu dem Glückseligkeitszweck haben und der Ring der teleologischen Beziehungen sich schliesst.

Alle diese Beziehungen sind nicht willkürlich aufgestellt oder bloss durch subjektive Reflexion hinzugebracht, sondern sind in der Erfahrung des Lebens als Thatsachen gegeben. In ihnen liegt die Möglichkeit begründet, dass jeder dieser Gesichtspunkte als der massgebende betrachtet werden kann, dem alle andern als Mittel untergeordnet sind. Sobald dies aber geschieht, wird der Fehler begangen, die Wechselseitigkeit dieses teleologischen Verhältnisses zu übersehen und ein einziges

willkürlich auszuwählen. In Wahrheit haben sie alle gleiche thatsächliche Berechtigung, wenn auch daraus noch nicht gleiches Recht dem Werte nach folgt. Es ist ein Gewaltstreich der subjektiven Willkür, einen einzelnen dieser Massstäbe zum absoluten zu erheben und alle andern ihm als bloss dienende Mittel unterzuordnen, während doch die Förderung oder Hemmung überall eine wechselseitige ist. Der relative Wert dieser verschiedenen Massstäbe lässt sich nicht dadurch feststellen, dass man sie an einem von ihnen misst, sondern nur dadurch, dass man sie sämtlich als Mittel auf einen höhern Zweck bezieht und erwägt, in welchem Masse sie diesen zu fördern geeignet sind, d. h. indem man sie als Glieder der Einen teleologischen Weltordnung betrachtet. Indem jeder dieser Mittelzwecke dem Endzweck einerseits unmittelbar auf seine eigne Weise dient, andererseits mittelbar durch Förderung aller übrigen, bethätigt er eine doppelte Zweckmässigkeit. Dem System der Mittel entspricht ein System der Werte, insofern die Mittel als Mittel, d. h. in ihrer teleologischen Zweckdienlichkeit aufgefasst werden, und das verschlungene Netz der teleologischen Beziehungen ist zugleich ein ebenso verwickeltes System von Wertverhältnissen.

Giebt es keine objektiven Zwecke, so giebt es auch keine objektiven Werte. Ohne objektive teleologische Weltordnung keine objektive Wertordnung. Objektive Zwecke kann es nach dem oben Gesagten nur geben, wenn es ein objektiv Logisches giebt, das sich zur objektiven Teleologie entfaltet, und einen objektiven Willen, der die ideellen logischen Zweckbeziehungen realisiert. Dagegen bedarf es keines objektiven Gefühls, um objektive Werte anzuerkennen. Denn Werte sind, was sie sind, an und für sich, ohne es erst durch eine Anerkennung zu werden und ohne einer solchen zu bedürfen; sie sind, weil sie durch Wille und Vorstellung als zweckdienliche Mittel gesetzt sind, ganz gleichgültig, ob sich jemand findet, der das auch anerkennt, oder nicht. Für uns machen die so gesetzten Werte sich dadurch bemerklich, dass das Gefühl ihre Gemässheit zum zwecksetzenden Willen anzeigt; aber weder ihre Existenz noch ihr Wert ist davon abhängig, dass sie sich uns als Werte bemerklich machen. Einerseits giebt es auch viele Werte, deren wir uns nicht bewusst werden, teils weil sie nicht dazu ge-

langen, unsern Willen zu affizieren, teils weil die durch sie bewirkte Willensbefriedigung uns nicht zum Bewusstsein gelangt, teils weil unser Wollen sich zeitweilig nicht im Einklang, sondern im Widerstreit mit dem objektiven, zwecksetzenden Wollen befindet. Andererseits kann die gedankliche Reflexion des Menschen sich zu einer solchen Höhe erheben, dass die Gefühle zu schattenhaften Reminiscenzen verblassen und die Wertanerkennung vom logischen Denken durch Beurteilung des Wertobjektes nach seiner teleologischen Stellung im Weltganzen erfolgt.

Giebt es keinen objektiven Weltwillen und keine objektive Weltidee, die objektive Zwecke setzen könnten, so kann nur noch von subjektiven Werten die Rede sein, d. h. von der Zweckmässigkeit der Dinge für subjektive Zwecke, die vom subjektiven Willen und der subjektiven Vorstellung gesetzt sind. Dass es solche subjektive Zwecksetzungen und Wertmassstäbe giebt, ist zweifellos und auf ihrer Grundlage kann sich ein System von Zweckbeziehungen und Wertverhältnissen entfalten, deren Glieder eine doppelte Wirksamkeit in direkter und indirekter Weise entfalten. Alle Systeme, die eine objektive Teleologie leugnen, müssen mit subjektiven Zwecksetzungen und Wertbestimmungen auszureichen suchen, um die thatsächlich gegebene religiöse, sittliche, ästhetische und sonstige Wertschätzung zu erklären.

Die Schwierigkeit liegt dann nur darin, durch subjektive Setzung auch solche Zwecke begreiflich zu machen, die über die Sphäre des Subjekts hinausgehen. Schon bei der eudämonologischen Wertbestimmung gelingt es nicht, aus individualeudämonistischer Zwecksetzung die thatsächliche Anerkennung sozialeudämonistischer Werte zu erklären, die mit den individuellen Interessen in Widerspruch stehen und ihnen Opfer auferlegen, ohne sie auf Umwegen zu vergüten. Noch weniger gelingt die Erklärung bei Wertschätzungen, die einen anderen als den eudämonistischen Massstab anlegen, z. B. der Sittlichkeit, soweit sie auch über den Sozialeudämonismus hinausgeht und sich mit diesem in Widerstreit setzt. Im allgemeinen sucht man diese Schwierigkeiten zu ignorieren oder zu umgehen und ihrer ungeachtet alle Massstäbe dem eudämonistischen unterzuordnen, weil dieser Zweck für die Subjektivität der nächstliegende und

natürlichste scheint, auch in diesem Punkte am ehesten eine formelle Übereinstimmung aller individuellen Zwecksetzungen vorausgesetzt werden darf. Hierin liegt der Grund, warum alle antiteleologischen Systeme in offenen oder versteckten Eudämonismus münden müssen.

Wer hingegen objektive Zwecke und Werte annimmt, wird zu erwägen haben, wie die unzweifelhaft vorhandenen subjektiven Zwecksetzungen und Wertbestimmungen sich zu jenen verhalten. Es ist hierbei im allgemeinen ein dreifaches Verhältnis möglich: Übereinstimmung, gleichgültiges Nebeneinanderbestehen und Widerstreit. Da alle Sonderwillen nur Strahlen eines absoluten Willens sein können, wenn man einmal einen solchen annimmt, so scheint auch die Übereinstimmung zunächst als das natürliche Verhältnis, da die teleologische Willenseinheit der Wesenseinheit am meisten zu entsprechen scheint. Erwägt man jedoch, dass den Individualwillen, gerade damit sie ihre Aufgabe in der teleologischen Weltordnung erfüllen können, ein gewisser Spielraum gelassen werden muss, um sich nach bewussten Motiven zu bestimmen, so zeigt sich alsbald, dass sie ihre Eigenart und Selbstbestimmung auch in solchen Zwecksetzungen üben müssen, die für die objektiven Zwecke, unmittelbar genommen, indifferent sind. Da nun aber die bewusste Motivation den Irrtum und die Verirrung einschliesst, so ist es auch teleologisch unausweichlich, dass die subjektive Zwecksetzung sich in Widerspruch mit der objektiven setzen kann, freilich nicht, um in ihm zu verharren, sondern um überwunden zu werden.

Die Übereinstimmung der subjektiven Zwecksetzung mit den objektiven Zwecken enthüllt sich in der echten religiösen, sittlichen, ästhetischen und intellektualistischen Wertbestimmung; sie ist darum auch das Ziel, auf das der Prozess hinführt. Die unmittelbar gleichgültigen Wertbemessungen zeigen sich in fingierten, konventionellen oder launenhaften Zwecksetzungen, wie wir sie in den Spielen, den sogenannten „Steckenpferden“ und in verschiedenen Grillen und harmlosen Wunderlichkeiten der Menschen vor Augen haben. Aber in extremen Fällen können auch diese schon zum Widerstreit mit objektiven Zwecken führen, wenn z. B. jemand um seiner Liebhabereien willen seine Pflichten versäumt oder sich seinen Haus-

genossen lästig macht, oder wenn gar die Sammelwut zum Diebstahl verleitet. Der Widerstreit wird offenbar, wo ein Individuum einer bestimmten Individuationsstufe sich gegen die Zwecke der Individuationsstufen höherer Ordnung auflehnt, denen es eingegliedert ist und deren Zwecke es stört, z. B. in der Erkrankung des Organismus durch Überwucherung einzelner Organe oder im Bösen.

Im ersten Falle ist das, was dem Individuum nach dem Massstabe seiner subjektiven Zwecksetzung als das Wertvolle erscheint in der That zugleich ein objektiv Wertvolles, im zweiten Falle ein unmittelbar Wertloses, wenn Unschädliches, im dritten Falle etwas Schädliches, nicht sein Sollendes aus dem Gesichtspunkte der Zweckmässigkeit. Es kommt alles darauf an, dass das Individuum diese drei Arten subjektiver Zwecksetzung unterscheiden lerne und seine Wertbestimmungen mit den objektiven Zwecken in möglichsten Einklang bringe. Wenn ihm etwas als subjektiv wertvoll erscheint, was objektiv verwerflich und zweckwidrig ist, so muss es zur Überwindung seiner objektiv verkehrten Zwecksetzung gelangen; wenn es Wert legt auf Dinge, die objektiv gleichgültig sind, so muss es darauf sehen, dass eine solche an sich harmlose Neigung innerhalb des Spielraumes bleibe, der ihr von der objektiven Zweckordnung offen gelassen wird. Ein Individuum samt allen seinen subjektiven Zwecksetzungen und Wertschätzungen wird ein objektiv um so wertvolleres Glied des Weltganzen, je mehr es diese Wertschätzungen in Einklang mit der objektiven Zweckordnung zu setzen vermag.

Das kann es aber nur, wenn es eine solche giebt; wenn nicht, so ist jedes Individuum samt allem, was es bezweckt und wertschätzt, objektiv zwecklos und wertlos, ein blosses gleichgültiges Faktum. Es ist dann auch objektiv ganz gleichgültig, nach welchen subjektiven Zwecksetzungen es seine subjektiven Wertschätzungen eingerichtet hat; man kann es dann ruhig jedem überlassen, wohin ihn sein Geschmack und seine Neigung zieht, und es liegt gar kein Grund mehr vor, dass die Wissenschaft sich mit den gleichgültigen subjektiven Wertbemessungen der Menschen beschäftigt. Die Wissenschaft befasst sich mit den subjektiven Wertschätzungen der Menschen nur, um ihr Verhältnis zur wirklichen und wahrhaft objektiven Wertschätzung zu ermitteln; wenn es aber eine solche gar nicht gäbe, so hätte die Konstatierung der objektiv wertlosen Reihe von subjektiven Thatsachen gar keinen Sinn mehr. Wenn es keine objektivreale, für alle Bewusstseine gemeinsame und darum auch für alle erkenntnistheoretisch transcendente Welt giebt, so stehen die subjektiven Erscheinungswelten der verschiedenen Bewusstseine beziehungslos und zusammenhangslos nebeneinander, und von einer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung ihres Inhalts kann wegen fehlender Vergleichsmöglichkeit gar nicht mehr gesprochen werden; es ist dann für jedes derselben ganz gleichgültig, welche Wertschätzungen in anderen Individuen bestehen; jedes hat nur mit den seinigen zu thun und braucht sich um die der übrigen nicht zu kümmern, ausser sofern es sie der seinigen dienstbar machen kann.

2. Der Lustwert.

Lust und Unlust sind, wie oben gezeigt, ein Index für die Befriedigung und Nichtbefriedigung des zielstrebigen Wollens und damit zugleich für die Gemässheit oder Widrigkeit der sie erzeugenden Ursachen zu den jeweiligen Willenszielen. Sie messen zwar nicht alle Werte, sondern nur diejenigen, bei denen ihr Verhältnis zum zwecksetzenden Wollen zum Bewusstsein gelangt; aber wo sie vorhanden sind, zeigen sie auch das Vorhandensein von Werten an. Es kann nun die Frage aufgeworfen werden, ob und in welchem Sinne Lust und Unlust selbst einer Wertschätzung unterworfen werden können. Ohne Zweifel sind sie reale Seelenvorgänge, die selbst wieder in ein teleologisches Verhältnis zu zielstrebigen Wollungen gesetzt werden können, und in diesem Sinne kann sehr wohl von dem Wert der Gefühle in Bezug auf bestimmte Zwecke die Rede sein. Man kann den Wert von Lust und Unlust, Freude und Leid, Angenehmem und Unangenehmem für die sittlichen, religiösen, ästhetischen und intellektuellen Zwecksetzungen des Menschen erörtern. Über diesen sittlichen, religiösen, ästhetischen und intellektuellen Wert oder Unwert der Lust- und Unlustgefühle dürfte im Prinzip kein Streit sein.

Schwieriger dagegen wird die Sache, wenn man nach einem rein eudämonistischen Wert derselben fragt, weil sich hier leichter die Gesichtspunkte verwirren.

Zunächst könnte es scheinen, als ob von einem Wert der Lust und Unlust in eudämonologischer Hinsicht überhaupt nicht die Rede sein könne, oder als ob ihr Wert sich nach Vorzeichen und Grad genau mit ihrem Empfindungsgehalte deckte. Die Empfindung ist ja nur dadurch Index für die Bewertung der Empfindungsursachen, dass sie deren Verhältnis zum jeweiligen Wollen konstatiert; die Thermometerskala, welche die Wärme des Quecksilbers im Thermometer anzeigt, ist weder warm noch kalt. Will man sagen, dass die Lust als solche das dem Willen zu allermeist Gemässe und die Unlust das ihm allermeist Widerstrebende sei, so kann man allerdings beide auch als positive oder negative Werte im Verhältnis zum Willen ansehen; ihr Wert fällt dann aber auch unmittelbar mit ihrem Empfindungsgehalt zusammen.

Sieht man jedoch genauer zu, so bemerkt man, dass hierbei entweder der eudämonistische Gesichtspunkt verlassen, oder aber unvermerkt eine neue Voraussetzung mit hineinbezogen ist, nämlich die, dass die Erlangung und Festhaltung der Lust und die Abwehr und Abkürzung der Unlust Ziel und Zweck jedes Wollens sei. Nimmt man das Wollen mit seinem konkreten Inhalt von mannigfacher Beschaffenheit, so findet man die Lust und Unlust in ihm um so weniger als bewusstes Ziel enthalten, je instinktiver, naiver, unreflektierter das Wollen ist. Dies gilt nicht bloss für ein auf sittliche, religiöse, ästhetische oder intellektuelle Ziele gerichtetes Wollen, sondern auch für die ganz gewöhnlichen Handlungen des täglichen Lebens. Das unreflektierte, natürliche Wollen bethätigt sich so, wie es unter den gegebenen Umständen nach den verschiedenen Charakteranlagen sich bethätigen muss. Tritt als Erfolg Lust oder Unlust ein, so sind das accidentielle Nebenerscheinungen des instinktiven Wollens, aber nicht wesentliche Bestandteile seines bewussten Zweckinhalts. Dem bestimmten Wollen kam es nur auf die Erreichung seines bestimmten konkreten Zieles an, und die Lust fällt ihm nur nebenbei zu; man kann deshalb auch nicht sagen, dass in solchem Falle die Lustzugabe in teleologischer Beziehung zu demjenigen Wollen stehe, welchem sie zugefallen

ist, und darum auch nicht von einem Wert der Lust in Bezug auf dieses Wollen reden. Der Wert der die Willensbefriedigung herbeiführenden Ursachen wird freilich an dieser Lust gemessen; aber er ist darum noch kein eudämonistischer Wert, sondern ein religiöser, sittlicher, ästhetischer, intellektueller oder natürlicher, je nachdem der bewusste Willenszweck beschaffen war.

Eudämonistisch wird die Wertbemessung erst dann, wenn der Vorstellungsinhalt des Wollens die Erlangung von Lust oder Abwehr von Unlust als wesentlichen Bestandteil und als eigentlichen Zweck des Wollens einschliesst. Da nun ein solches Wollen immer bereit ist hervorzubrechen, gleichsam als latentes auf der Lauer liegt, so kann es auch durch den Nebenerfolg der Lust oder Unlust bei anderartigem Wollen jederzeit geweckt werden, d. h. es kann jederzeit eine soeben eintretende Lust oder Unlust auf ein eudämonistisches Wollen teleologisch bezogen werden, das vorher gar nicht ins Bewusstsein fiel, aber durch den Eintritt des Gefühls ins Bewusstsein gerufen wird. Insofern nun auf ein solches eudämonistisches Wollen reflektiert wird, kann auch auch von einem eudämonistischen Wert der Lust- und Unlust-Empfindungen die Rede sein. Aber es ist wohl zu beachten, dass hierbei ein zweites Wollen zu demjenigen hinzutritt, das sie zunächst befriedigten oder nicht befriedigten, und dass eine zweite reflektierte Lust aus der Befriedigung des eudämonistischen Wollens zu der ersten unreflektierten Lust aus dem konkret bestimmten Wollen hinzutritt.

Diese zweite reflektierte Lust ist der Index für den eudämonistischen Wert, den die erste konkrete Lust für die Befriedigung des zweiten Wollens hat. Der Lustwert ist also selbst eine Lustgrösse, aber eine Lustgrösse zweiter Ordnung oder eine sekundäre Lustgrösse, die zu der primären Lustgrösse erster Ordnung hinzukommt. Der Lustwert oder der Wert der primären Lustgrösse erster Ordnung zeigt ebenso den Grad der Befriedigung des sekundären, abstrakten, eudämonistischen Wollens an, wie die primäre Lustgrösse erster Ordnung den Grad der Befriedigung des unmittelbaren, primären, konkreten Wollens anzeigt. Bei einer vollständigen Lust- und Unlust-Bilance müssen sowohl die primären Lustgrössen erster Ord-

nung als auch die sekundären Lustgrössen zweiter Ordnung in Rechnung gestellt werden; es müssen nicht die primären Lustgrössen allein berücksichtigt werden, sondern auch die Lustwerte, aber doch nur darum, weil sie selbst wieder Lustgrössen wenn auch anderer Art sind.

In Wirklichkeit mischen sich beide in den verschiedensten Verhältnissen je nach dem Grade der Deutlichkeit und Klarheit, den die bewusste Reflexion auf den eudämonistischen Zweck erlangt. Da stets beide Empfindungen zu einem komplexen Gefühl verschmelzen, bedarf es schon besonderer Selbstbeobachtung, um das Vorhandensein beider festzustellen. Dies wird zunächst am leichtesten in den extremen Fällen eines starken Hervortretens der Reflexion auf den eudämonistischen Willenszweck gelingen, dann aber nach einiger Übung auch in solchen Fällen, wo die reflektierte eudämonistische Lust nur eine relativ schwache Beimischung zu der konkreten bildet. Das eudämonistische Wollen braucht aber nicht erst hinterdrein durch das wirkliche Auftreten der konkreten Lust geweckt zu werden, sondern kann schon vorher aus der Latenz herausgetreten sein, wozu allerdings das Vorangehen mehrfacher Erfahrung erforderlich ist. In diesem Falle kann der natürliche konkrete Motivationsprozess durch die Einmengung eines eudämonistischen Motivationsprozesses kompliziert werden, indem die Reflexion auf den eudämonistischen Wert der accidentiell eintretenden konkreten Lust für die Entschliessung mitbestimmend wird. Für das konkrete Wollen ist der bestimmte Inhalt der Ziele entscheidend, nicht die Lust, die dabei herauskommt, und am wenigsten die reine Grösse der Lust unter Abstraktion von ihrer konkreten Bestimmtheit. Für das eudämonistische Wollen dagegen ist nur die abstrakte Lustgrösse entscheidend, und die konkrete Beschaffenheit der zu erwartenden Lust kommt nur insoweit in Betracht, als sie nach Massgabe der eignen Charakteranlage von mittelbarem Einfluss auf die Lustgrösse ist*).

Die eudämonistische Wertbemessung der konkreten Lust kann verschieden ausfallen, je nachdem der Zweck des hinzutretenden eudämonistischen Willens beschaffen ist. So lange der Wille bloss hedonistisch ist, setzt er den Zweck in die Stärke und Dauer der einzelnen Lust; an diesem Zweck bemessen, kommt es nur auf Intensität und Nachhaltigkeit des augenblicklichen Genusses an, wie dies dem Leichtsinn der Jugend und jugendlicher Völker entspricht. Aber diese bedingungslose Beschränkung auf den Augenblick ist nicht durchzuführen, weil der augenblickliche Gefühlsinhalt sich nicht isolieren, nicht schlechthin von den vergangenen, noch nachklingenden Gefühlszuständen absperren lässt, und weil die vergleichende Reflexion nicht abzuwehren ist, wenn auch ihr Gebiet noch so beschränkt bleibt. Darum entwickelt sich schon bei den Tieren und Naturvölkern ganz ungesucht eine eudämonistische Bewertung der Lust, die nicht mit dem Grade und der Dauer der augenblicklichen Lust zusammenfällt, sondern durch die Stellung derselben im Zusammenhange der zeitlich und associativ benachbarten Gefühlszustände modifiziert ist.

*) Vgl. meine Ausführungen über die Stellung und Bedeutung der Lust im Motivationsprozess in den „Krit. Wanderungen durch die Phil. d. Gegenwart.“ S. 107—119.

Es ist dabei zu beachten, dass Lust nicht Willensbefriedigung schlechthin, sondern Bewusstwerden der Willensbefriedigung ist, und dass zwar die Nichtbefriedigung des Willens durch sich selbst bewusst wird, die Befriedigung aber nur bedingungsweise. Der eudämonistische Wert der Willensbefriedigung steigt also mit der Deutlichkeit und Vollständigkeit ihres Bewusstwerdens, und diese hängt einerseits wesentlich von dem Vorhandensein eines funktionsfähigen Bewusstseinsorgans und andererseits von dem die Reflexion weckenden Kontrast ab. Der Kontrast kann ein zweifacher sein, entweder im Vergleich zu positiven Schmerzen und zu der Unlust, die durch Willensrepression von seiten willenswidriger Gegenstände und Zustände erregt wird, oder im Vergleich zu der Unlust des wegen Mangel an Befriedigungsmitteln zeitweilig unbefriedigten Begehrens.

Das Begehren, oder der erregte Trieb, oder das aus der Latenz herausgetretene Bedürfnis, ist Unlust, so lange es fortbesteht, ohne durch geeignete Mittel befriedigt zu werden, auch dann schon, wenn es nicht durch widrige Gegenströmungen reprimiert wird. Das unbefriedigte Sehnen und Verlangen ist aber in der Regel nicht reine Unlust, sondern ein gemischtes Gefühl, insofern einerseits die Hoffnung und Erwartung auf dem-

nächstige Befriedigung eine antizipierte Lust hinzufügt, und andererseits die Bethätigung in vorbereitenden Handlungen oder die Arbeit an der Herbeischaffung von Befriedigungsmitteln eine Befriedigung des körperlichen Bewegungstriebes, des Selbstgefühls in Bezug auf Kraft und Klugheit u. s. w. mit sich führt. Abgesehen von diesen Beimischungen aber ist das unbefriedigte Begehren reine Unlust, wie sich dies zeigt, wenn einem Triebe jede Hoffnung auf Befriedigung abgeschnitten und jede Möglichkeit der vorbereitenden Bethätigung versagt ist. Keine Unlust ist grösser als hoffnungslose Liebe, ohnmächtige Wut oder Rachsucht, vergebliches Sehnen nach Zurückerlangung des unwiederbringlich Verlorenen, oder die Verzweiflung des zum Verhungern und Verdursten Eingemauerten. Hier erst zeigt das unbefriedigte Begehren seine wahre Natur; auch wenn eigentliche positive Schmerzen gar nicht oder nur in geringem Masse mit ihm verknüpft sind, kann es doch zu einer Seelenmarter werden, die schlimmer ist als alle Schmerzen.

Wenn der Mensch sich in einer Lage befindet, die ihm der Regel nach fortdauernde Anlässe zur Unlust bietet, so wird er die in diese Reihenfolgen schmerzlicher Erfahrungen eingestreuten Lichtblicke durch den Kontrast um so deutlicher als Annehmlichkeiten auffassen und ihnen einen höheren eudämonistischen Wert beimessen, als wenn er in einer Lage lebt, die ihm Unlust möglichst fern hält und sein Leben zu einer Kette von Lustempfindungen macht. Wer täglich mehrere üppige Mahlzeiten einzunehmen gewohnt ist, wird der Lust, die ihm eine einfache Kost aus Fleisch und Brot bereitet, geringeren Wert beimessen, als jemand, der aus Armut oder in unwirtlichen Gegenden oder in einer belagerten Festung längere Zeit von schlechten und unzusagenden Speisen zu leben gewohnt war. Sklaven, die täglich unter schwerer Arbeit, Prügeln und Misshandlungen leiden, schätzen einen Feiertag, an dem sie frei von Arbeit und Strafe sind, eudämonistisch weit höher, als freie Menschen, die sich auch an Werktagen nach ihrem Belieben beschäftigen können und die von keinem geplagt und geschunden werden.

Wie die einzelne Lust durch den Kontrast mit vorhergehenden Schmerzen gehoben wird, so wird auch die einzelne Unlust durch den Kontrast mit einer Reihe vorhergehender Freuden verschärft. Eine und dieselbe Unlust wird viel schwerer empfunden, je nachdem der Mensch durch die Misshandlungen des Schicksals abgehärtet oder durch relativ glückliche Lebenslage verwöhnt ist. Eine gar nicht oder wenig unterbrochene Reihe von Lust und Freude führt durch Abstumpfung zunächst zur Gleichgültigkeit und dann zum Überdruss; die Gleichgültigkeit hebt den Wert der einzelnen Lust auf, der Überdruss verkehrt ihn in sein Gegenteil. „Nichts ist schwerer zu ertragen als eine Reihe von schönen Tagen" (Goethe). „Aus Freuden sehn' ich mich nach Schmerzen" (R. Wagner). „Und im Genuss verschmacht' ich nach Begierde" (Goethe). Der Kontrast der Schmerzen und der Stachel des noch unbefriedigten Begehrens ist es erst, der der Lust Wert verleiht. Durch den Kontrast der Unlust wird selbst der Zustand der Gefühlsindifferenz eudämonistisch wertvoll; durch den Kontrast mit einer noch nicht abgestumpften Lust, die man festhalten möchte, erhält das Aufhören der Lust einen negativen eudämonistischen Wert. Denn im ersten Falle befriedigt der Eintritt der Schmerzlosigkeit das Begehren nach dem Aufhören der Unlust, im letzteren Falle widerspricht der Eintritt des indifferenten Gefühlszustandes dem Verlangen nach Fortdauer der Lust. Die ganze Erscheinung der Kontrastlust und der Kontrastunlust ist aus dem bestimmten konkreten Wollen nicht zu erklären, da hier jede Empfindung nur durch ihr Verhältnis zum Wollen bestimmt sein kann. Sie wird erst verständlich dadurch, dass zu dem auf den konkreten Zweck gerichteten Wollen ein auf die Erlangung von Lust und Abwehr von Unlust gerichtetes Wollen hinzutritt; denn erst aus der Befriedigung und Nichtbefriedigung dieses letzteren entspringt jene hinzukommende Lust und Unlust, die wir als Kontrastempfindung bezeichnen.

Die Erwartung auf die in der Zukunft bevorstehende Lust oder Unlust wirkt in ähnlicher Weise konstrastierend auf die gegenwärtige, wie die vergangene es that. Der Wert einer Lust, die uns in den Schoss fällt, wenn wir resigniert genug waren, auf fortdauernde überwiegende Leiderfahrung zu rechnen, wird viel höher geschätzt, als der Wert der gleichen Lust, wenn wir sie als etwas Selbstverständliches, nicht anders zu Erwartendes hinnehmen. Dagegen wird der negative Wert

einer Unlust stärker empfunden, wenn sie uns wider Vermuten und im Gegensatz zu unsern vermeintlich berechtigten Erwartungen aufgedrungen wird, als wenn wir sie als etwas Selbstverständliches hinnehmen, auf das wir längst gefasst waren. Hierin liegt es begründet, dass unter sonst gleichen Verhältnissen der Pessimist jeder Lust einen höheren Wert beimisst als der Optimist, jede Unlust aber geringer veranschlagt als dieser; der Pessimist hat es infolgedessen leichter als der Optimist, die Freuden des Lebens als ein unverhofftes Glück dankbar zu schätzen und sich über seine Leiden mit guter Art als über etwas gar nicht anders Erwartetes hinwegzusetzen. Der Optimist ist hingegen durch seine übertriebenen Erwartungen in Gefahr, die Freuden des Lebens unachtsam hinzunehmen und seinen Leiden zu viel Gewicht beizulegen. Die entgegengesetzte Wertschätzung des gesamten Lebens führt auch zu einer entgegengesetzten Wertschätzung des gegenwärtigen Gefühlszustandes, aber im umgekehrten Sinne, so dass der theoretische Pessimist es viel leichter hat, mit der Gegenwart zufrieden zu sein, und der Gefahr, in Situationspessimismus und Stimmungspessimismus zu verfallen, weit mehr entrückt ist als der Optimist.

Es ergiebt sich hieraus, dass für den eudämonistischen Wert der Lust den nächsten empirischen Massstab die Unlust bildet, mit welcher sie kontrastiert, sowohl die thatsächlich vorhergehende, als auch die vorher für die Gegenwart zu erwartende, als auch die für die Zukunft vorausgesetzte. Die Lust ist, was sie ist, als isolierte, aber ihr Wert wird bestimmt durch ihre Stellung in der Kette von vergangenen und zukünftigen Leiden und Freuden. Betrachtet man die Lust als einzeln hervorstehendes Empfindungsglied in einer verhältnismässig indifferenten Gefühlsumgebung, so tritt der Kontrast zu der Unlust des Begehrens oder des noch unbefriedigten Bedürfnisses in den Vordergrund. Hier erscheint dann die Lust um so wertvoller, je heftiger das Begehren schon vorher bestand und je stärker die Unlust des unbefriedigten Begehrens sich dem Bewusstsein aufgedrängt hatte. Der Wert der Lust, den eine Mahlzeit bereitet, wird geschätzt nach dem Appetit, den man mitbringt; um den Wert dieser Kontrastlust zu erhöhen, richtet der Koch seine Kunst darauf, durch Vorgerichte und Getränke den Appetit zu reizen und ihn durch verlockende äussere Herrichtung der Speisen rege zu erhalten. Man sagt: beim Essen kommt der Appetit, und das ist für gewöhnlich richtig, insofern durch die sinnliche Geschmackswahrnehmung selbst die latente Essbegier erregt wird. Aber wenn aus irgend welchen Gründen auch durch das Kosten und Essen der Appetit nicht erregt wird, dann ist auch das Essen, falls es aus abstrakten Motiven doch fortgesetzt wird, keine Lust, sondern eine Last und Unlust, die Selbstüberwindung erfordert.

Auch in der Liebe wird die Lust der Befriedigung um so höher geschätzt, je mehr durch Hindernisse der Vereinigung, die erst überwunden werden mussten, das Begehren gesteigert war. Auch die Courtisanen wissen es wohl, dass das, was sie zu bieten haben, um so höher bewertet und bezahlt wird, je besser sie das Begehren zu reizen vermögen, und dass da, wo die Erregung der Begierde fehlschlägt, statt der Lust nur der Ekel übrig bleibt. Diese Beispiele zeigen recht deutlich, dass es keine Lust giebt, die nicht an die Befriedigung eines Begehrens geknüpft wäre, wenn auch das Begehren unter Umständen erst durch die Wahrnehmung seiner Befriedigungsmittel geweckt und erregt wird. Diejenigen Arten sinnlicher Lust, die von jeder geistigen Begierde unabhängig scheinen, spielen im menschlichen Leben eine höchst untergeordnete Rolle und sind dann stets auf relativ unbewusste Begehrungen mittlerer und niederer Nervencentra zu beziehen, die für die Erhaltung und das Gedeihen des Organismus nötig oder nützlich sind.

Wenn ich zwei Brote zur Sättigung meines jetzigen Hungers brauche und nur eines besitze, so wird zwar die Lust aus dem Verzehren des einen Brotes bedeutend kleiner sein als die Lust aus dem Verzehren zweier Brote sein würde; aber der Wert der Lust aus dem Verzehren eines Brotes wird bedeutend grösser sein, wenn ich Hunger für zwei Brote habe, als wenn mein Hunger nur halb so gross gewesen wäre, und ebenfalls grösser als der Wert der Lust, die mir jetzt aus dem Erlangen und Verzehren eines zweiten Brotes erwachsen würde. Wenn ein Liebender lebenslängliche Vereinigung mit der Geliebten verlangt, so wird zwar die Lust aus ihrem einmaligen Besitz in einer einzigen Zusammenkunft sehr viel kleiner sein

als die Lustsumme aus der lebenslänglichen Vereinigung, aber der Wert der Lust dieser einen Zusammenkunft wird von ihm viel höher veranschlagt werden, wenn er weiss, dass es die erste und zugleich letzte ist, die ihm vom Schicksal vergönnt ist, als wenn er sie als eine von ungezählten Freuden geniesst. In beiden Fällen bleibt die Lust sich selbst gleich, aber der Wert der Lust wird verändert, wenn die Reflexion hinzukommt, dass sie eine blosse Abschlagszahlung ist, die als Befriedigung im Missverhältnis steht zu der Heftigkeit des Begehrens, die aber als Abschlagszahlung doch geeignet ist, der Unlust des ganz unbefriedigten Begehrens seinen schärfsten Stachel abzubrechen.

Die Lustgrösse wächst mit der Grösse des Begehrens und mit dem Grade der Sättigung durch die vorhandenen Befriedigungsmittel; je voller das bestehende Begehren befriedigt wird, desto grösser ist die Lust. Die Lustgrösse ist also proportional dem Produkt aus der Stärke des Begehrens und dem Sättigungsgrade, da sie jedem der beiden Faktoren proportional ist. Der eudämonistische Wert der Lust ist natürlich in erster Reihe abhängig von der Lustgrösse, aber nicht ihr proportional; denn er kann bei gleicher Lustgrösse verschieden sein. Bei gleicher Lustgrösse ist nämlich der Lustwert um so höher, je grösser die Unlust des noch unbefriedigten Begehrens ist, mit welcher die Lust kontrastiert, d. h. je grösser in dem die Lustgrösse bestimmenden Produkt der Faktor der Begehrungsstärke und je kleiner demgemäss der andere Faktor, d. h. der Sättigungsgrad ist. Wird die Erreichbarkeit der Befriedigungsmittel und mit ihr das Mass des zu befriedigenden Teils des Begehrens als konstant vorausgesetzt, so hängt der Lustwert ganz von der Qual des noch unbefriedigten Bedürfnisses ab, und die Unlust des Strebens selbst erscheint als alleiniges Mass des Lustwertes, da nach ihr auch die Lusterwartung aus der erhofften Befriedigung sich richtet und beide als die wichtigsten Anzeichen dienen, aus denen die Stärke des an und für sich stets unbewusst bleibenden Wollens zu erschliessen ist. Wird dagegen die Intensität des Begehrens als konstant vorausgesetzt, so hängt der Lustwert allein von dem Sättigungsgrade des Begehrens ab, und dieser ist wieder bedingt durch das Mass, in welchem die Befriedigungsmittel erreichbar sind. Es wird offenbar der Lust ein um so höherer Wert beigelegt, je weiter sie wegen der Unzulänglichkeit der Befriedigungsmittel von der vollen Befriedigung des Bedürfnisses entfernt bleibt.

Blumen und Früchte ausser der Jahreszeit, in der sie häufig sind, werden sehr viel höher bezahlt, ebenso Nahrungsmittel in einer belagerten Festung; daraus ist zu schliessen, dass der Lustgrösse, die man sich durch solche Befriedigungsmittel verschaffen kann, ein höherer Wert beigelegt wird, wenn sie nur selten, oder nur für wenige Menschen erreichbar ist, und der Beweiss, dass dem wirklich so ist, liegt in dem Seltenheitspreise, der für Befriedigungsmittel gezahlt wird, die in ihrer Häufigkeit weit hinter der Verbreitung des Bedürfnisses zurückbleiben. Der Seltenheitswert der Lust kann aber auch noch durch andere Ursachen, als durch die Seltenheit oder schwierige Erreichbarkeit der äusseren Befriedigungsmittel bedingt sein, nämlich durch die innere Ursache einer abnehmenden Genussfähigkeit, wie sie durch Erkrankung oder Alter eintreten kann. Die Lustgrösse, die aus einem Glase Wein zu schöpfen ist, wird in der Jugend und im Alter ziemlich gleich zu veranschlagen sein, wenn man sie nicht in der Jugend, wo alles besser zu schmecken pflegt, höher veranschlagen will. Der Lustwert aber, den man dieser Lustgrösse beimisst, wird in der Jugend, wenn man den Wein noch flaschenweise vertragen kann, erheblich geringer sein, als im Alter, wenn man sich mit einem Glase auf einmal begnügen muss. Lebemänner, die in der Jugend mit vollen Zügen alle Freuden des Lebens genossen haben, ohne viel darauf zu achten, legen im Alter mit abnehmender Genussfähigkeit den höchsten Wert auf die Genüsse, die ihnen noch übrig bleiben, bringen zur Erlangung eines solchen willig weit grössere Opfer und sinnen vorsorglich darauf, sich ja keinen entgehen zu lassen.

In diesem Beispiel verbindet sich sogar die steigende Bewertung der Lust mit abnehmender Lustgrösse, wie sie aus der Abnahme der Genussfähigkeit folgt. Das erscheint zunächst paradox, wird aber sofort verständlich, wenn man sich daran erinnert, dass die Lustgrösse von der Stärke des bestimmten konkreten Begehrens, der Lustwert aber von der Stärke des abstrakten Strebens nach Lust abhängig ist. Mit der Ab-

schwächung der natürlichen Triebe und Bedürfnisse und mit der Abstumpfung der jugendlichen Frische, Nervenkraft und Genussfähigkeit werden die bestimmten konkreten Begehrungen schwächer. Das Verlangen nach Lust aber entzündet sich um so heisser an der Angst, dass sie bald ganz entschwinden könnnte, und die reflektierte Lust aus der Befriedigung dieses Verlangens, welche den der konkreten Lust beizumessenden Wert bestimmt, wächst proportional. Der Wunsch nach Lust kann sogar die Fähigkeit, sie zu empfinden, überdauern; das eudämonistische Begehren zeigt sich in seiner hässlichsten und widerwärtigsten Gestalt als impotente Lüsternheit. Das abstrakte Verlangen nach der Lust ist hier gesteigert, während das bestimmte konkrete Wollen zur ohnmächtigen Velleïtät verflüchtigt ist; demgemäss wird der der vorgestellten Lust beigemessene Wert hier ein Maximum, während die Lustgrösse zur Null herabgesunken ist.

Was oben über die Änderung des Lustwertes durch die Stellung der Lust im Kontrast zu vorhergehenden und nachfolgenden Unlustempfindungen gesagt ist, gilt in seiner Reinheit nur unter der Voraussetzung, dass die vorhergehenden und nachfolgenden Unlustempfindungen so wie so ertragen werden müssen und in keiner kausalen Verknüpfung mit der gegen sie kontrastierenden Lust stehen. Wir haben nun den andern Fall zu betrachten, dass die Lust abhängig ist von der freiwilligen Übernahme vorhergehender oder nachfolgender Unlust. die zu vermeiden ist, wenn auch auf die Lust verzichtet wird. Alsdann bleibt zwar die Steigerung der Lust durch den Kontrast mit der Unlust bestehen, aber sie tritt in Konkurrenz mit der Steigerung des negativen Wertes der Unlust durch den Kontrast mit der Lust und mit dem Streben nach Vermeidung der Unlust. Wenn die Unlust, mit der die Lust bezahlt werden muss, grösser ist als die durch sie zu erlangende Lust, so wird im allgemeinen der positive Wert, der der Lust beigemessen wird, durch den negativen der Unlust überwogen; der Gesamtwert der mit einander verknüpften Empfindungen sinkt unter Null, und die Folge ist der Verzicht auf die Lust, die nur um diesen allzu teuern Preis zu erlangen ist. Wenn man z. B. die Lust aus dem Verzehren eines guten Apfels nur geniessen darf unter der Bedingung, dass man sich der Unlust unterzieht, auch einen faulen Apfel zu kauen und herunterzuschlucken, so wird man gern auf die erstere Lust verzichten.

Diese so einfache Bilanz des Lustwertes wird verwickelter, wenn die zu übernehmende Unlust eine mit aktiver Bethätigung verknüpfte ist; denn alsdann muss die Lust aus der Bethätigung der Kraft, die Lust aus dem Selbstgefühl durch siegreiche Überwindung von Hindernissen, die Lust aus dem Kampftrieb, aus dem befriedigten Ehrgeiz u. s. w. in Gegenrechnung gestellt werden gegen die Unlust, die mit den Hindernissen und ihrer Überwindung verknüpft ist. Diese hinzukommende Lust kann leicht grösser werden als die Unlust, insbesondere bei thatkräftigen, kampflustigen und ehrgeizigen Charakteren und durch ihren Überschuss den Wert der erstrebten Lust erhöhen. Besteht dagegen der Kaufpreis für die erstrebte Lust in einer bloss passiv zu erduldenden Unlust, so fällt diese hinzukommende Lust weg, und an ihre Stelle kann sogar eine hinzukommende Unlust aus beschämender Depression des Selbstgefühls treten. Hätte Leander, statt den Hellespont zu durschschwimmen, eine tüchtige Tracht Prügel von Sklavenhänden über sich ergehen lassen müssen, ehe er zu seiner Hero Zutritt erlangte, so würde er schwerlich dieses Eintrittsgeld ein zweites Mal bezahlt haben, auf die Gefahr hin, dabei totgeschlagen zu werden. Aber auch den Hellespont würde er nicht mehr sehr oft durchschwommen haben, wenn es ihm beim zweitenmale geglückt wäre; denn die Lust aus dem Selbstgefühl durch die kühne Überwindung dieses Hindernisses hätte sich noch schneller abestumpft als seine Begierde nach Heros Umarmung und der Wert der aus ihr erwarteten Lust; aber die Unlust der gefährlichen und lästigen nächtlichen Schwimmfahrt wäre mit jeder Wiederholung gewachsen.

Schon beim Kontrast mit einer so wie so unvermeidlichen Unlust ist es für die Steigerung des Lustwertes nicht gleichgültig, ob die Unlust oder die Lust vorhergeht; denn der Nachklang der unmittelbar vergangenen oder die frische Erinnerung einer erst kürzlich durchlebten Empfindung hat eine grössere sinnliche Lebhaftigkeit als die Vorstellung einer noch bevorstehenden. Geht also die Unlust voran, so wird der positive Wert der nachfolgenden Lust durch den Kontrast mit der vorhergehenden Unlust mehr gesteigert als der negative Wert der

vorangehenden Unlust durch den Kontrast mit der Lusterwartung. Geht die Lust voran, so ist es umgekehrt. Schon durch diesen Umstand wird die Bilanz der Wertbemessung zwischen zwei zeitlich zusammengehörigen entgegengesetzten Empfindungen nach derjenigen Seite hin verschoben, der die zeitlich nachfolgende Empfindung angehört; der Gesamtwert der zeitlich zusammenhängenden Empfindungsgruppe erscheint höher, wenn die Unlust vorangeht, als wenn sie nachfolgt.

Der Einfluss der zeitlichen Folge auf den Gesamtwert wird aber noch weit grösser bei kausal zusammenhängenden entgegengesetzten Empfindungen. Geht die zu überwindende Unlust als Bedingung für die zu erreichende Befriedigung des konkreten Wollens voran, so wirkt die daneben bestehende Unlust des noch unbefriedigten Wollens, die sich mit der andern Unlust addiert, als ein den Kontrast verstärkender Zusatz; die andere Unlust aber, die als Kaufpreis für die Willensbefriedigung vorweg bezahlt werden muss, wirkt als ein das konkrete Begehren steigernder Reiz, insbesondere dann, wenn sie mit energischer Bethätigung verknüpft ist. Mit der Steigerung des Kontrastes wächst aber der Lustwert unmittelbar; mit der Steigerung des konkreten Begehrens wächst die erwartete Lustgrösse und proportional mit dieser der Wert der erwartenden Lust durch Vermittelung des gesteigerten eudämonistischen Begehrens nach der Erlangung dieser Lust. Der Mensch ist deshalb bereit, einen verhältnismässig hohen Kaufpreis an unlustbringenden Mühsalen und Opfern im voraus für eine noch zu erwartende Lust zu entrichten, weil der Wert, den er ihr in der Erwartung beilegt, sich durch den Kaufpreis selbst steigert.

Wenn dagegen die Unlust der Lust als ihre Wirkung nachfolgt, so liegt die Sache anders. Das konkrete Begehren ist, wenigstens für diesen Einzelfall durch die Befriedigung erloschen und kann durch nachfolgende Unlust nicht mehr gesteigert werden. Der Genuss ist verrauscht, aber der Kaufpreis dafür ist in Gestalt der Unlust noch zu erlegen. Die Lusterwartung stand unter dem Kontrast der Unlust des noch unbefriedigten Begehrens; dieser Kontrastwert ist aber mit der Befriedigung des Begehrens verschwunden, und in der Erinnerung haftet nur die Lustgrösse ohne den Zusatz diese Kontrastwertes.

Dagegen wird die noch zu erleidende Unlust durch den Kontrast mit der vorhergehenden Lust verschärft und ihr negativer Wert nun höher bemessen als in der Erwartung. So kehrt sich die verhältnismässige Wertschätzung von Lust und Unlust in der Erinnerung gegen die in der Erwartung gehegte um; „ein andres Antlitz eh' sie begangen, ein andres zeigt die vollbrachte That.“ Die Wertbilanz der Erwartung, auf Grund deren man sich zur Übernahme der kausal zusammenhängenden Gruppe entgegengesetzter Empfindungen entschlossen hat, stellt sich nachher anders dar als vorher, und da man mit seinen gegenwärtigen Urteilen immer im Recht zu sein glaubt, so erscheint nun die für das Handeln bestimmend gewordene vorherige Wertbemessung als eine irrtümliche. Wiederholt sich jedoch ein ähnlicher Fall, so erscheint wiederum die Wertschätzung nach der That als die irrtümliche und die der Erwartung als eine wohlbegründete. In Wahrheit sind beide psychologisch gleich richtig, sofern sie auf einer psychologisch gleich notwendigen Wertbestimmung der Lust und Unlust beruhen, und beide gleich unrichtig, insofern sie Gefühlsmomente, die ihrer Natur nach vorübergehende sind, als dauernde in Betracht ziehen. An sich ist die Gefühlstimmung und Wertbestimmung des Rausches wie des Katzenjammers gleich wahr, indem beide die thatsächlich vorhandenen Gefühlsmomente berücksichtigten; widerspruchsvoll und unwahr werden sie nur dadurch, dass sie die augenblicklich wohlbegründeten Gefühlsstimmungen in unkritischer Weise als dauernd wohlbegründete behandeln und mit ihnen die Empfindungsbilanz für Zeiträume mit wechselndem Stimmungsgehalt festzustellen unternehmen.

An sich ist es kein Widerspruch, dass man unter verschiedenen Erregungszuständen des Begehrens und unter abweichenden Kontrasteinflüssen zu verschiedenen Wertbemessungen der Lust- und Unlust-Komplexe gelangt; sondern dies ist eine widerspruchslose psychologische Notwendigkeit. Der Widerspruch kommt erst dadurch in die verschiedenen Wertbemessungen desselben Empfindungskomplexes hinein, wenn man ihren thatsächlichen zeitweiligen Bestand in Gefühlsform zu Urteilen umwandelt und diesen Urteilen eine über den Augenblick hinausgehende Geltung beilegt. Gerade das thut man aber unwillkürlich, wenn man dieser eudämonistischen Wert-

bemessung der Lust nach dem augenblicklichen Stand der Gefühle massgebenden Einfluss auf den Motivationsprozess und auf die Entschliessung zum Handeln einräumt. In diesem Falle erscheint das Werturteil, das sich auf den Gefühlszustand im Stadium der Erwartung stützt, als Illusion, wenn es nachher mit dem andern Werturteil verglichen wird, das sich auf den Gefühlszustand im Stadium des Rückblicks stützt.

Soll nun über den ganzen Empfindungskomplex mit zeitlich aufeinanderfolgenden Gliedern ein widerspruchsloses Gesamturteil gebildet werden, so darf weder die Erwartungsstimmung die Erfahrung früherer Rückblicke ignorieren, noch die Rückblicksstimmung von sich aus die Erwartungsstimmung meistern, sondern das Denken muss in einem stimmungsfreien Augenblick alle diese Gefühlsurteile zusammenfassen. Es geht nicht an, die realen Gefühle der Lustbewertung, die sich auf eudämonistischem Begehren und seinen Kontrasten aufbauen, einfach wieder auszuscheiden und auf die reine Lustgrösse, soweit sie aus dem konkreten Wollen entspringt, zurückzugreifen; sondern man muss allen realen Gefühlen Rechnung tragen, aber sie in ihrer realen Gegensätzlichkeit in die Empfindungsbilanz des betreffenden Gefühlskomplexes einstellen. Alsdann ergiebt sich eine denkende Wertbemessung, die allen Momenten der Realität zugleich gerecht wird; sie wird zwischen der Lustüberschätzung der Rauschstimmung und der Lustunterschätzung der Katzenjammerstimmung die richtige Mitte innehalten.

Die letztere hat eine Korrektur nicht so nötig wie die erstere, weil man in der Enttäuschung nach gebüsster Lust seltener zu wichtigen Entschlüssen kommt als in der Illusion der Erwartung. Die Korrektur wird in der Bildung eines Reduktionskoeffizienten gesucht werden müssen, der das Mittel aus vielen verschiedenen Erfahrungen darstellen muss. Tritt dann wiederum ein Anlass ein, sich im Stadium der Erwartung nach Massgabe der Bewertung eines Komplexes entgegengesetzter Empfindungen zum Handeln zu entscheiden, so wird man diesen Reduktionskoefficienten an den gefühlsmässig bestimmten Lustwert anlegen, um sich vor dem Bitternis der Enttäuschung zu bewahren. Ob dies in einem bestimmten Individuum und in einem bestimmten Falle gelingt, hängt natürlich davon ab, erstens ob die Reflexion entwickelt genug ist, um aus mehreren unliebsamen Erfahrungen einen solchen Reduktionskoefficienten für die Lustbewertung im Erwartungszustande zu bilden, und zweitens ob die gedankliche Motivation durch reflektierte Abstraktionen die hinreichende Kraft hat, um mit der gefühlsmässigen Motivation durch sinnliche und anschauliche Vorstellungen den Wettstreit aufzunehmen. In der Regel wird dies in geringerem Masse der Fall sein, als der Mensch im Zustande gefühlsfreier Beurteilung wünscht. Wenn überhaupt eine Reduktion der Wertschätzung im Erwartungsstadium auf Grund früherer Erfahrungen und abstrakter Einsicht stattfindet, so wird sie doch unter dem Einfluss der Gefühlsgewalten hinter den gefassten Vorsätzen zurückbleiben. In solcher Lage fühlt der Mensch mehr oder minder deutlich den Widerspruch zwischen der gefühlmässigen und der verstandesmässigen Bewertung des fraglichen Empfindungskomplexes; er möchte seinem Vorsatz treu bleiben und fühlt sich doch der übermächtigen Gewalt der Gefühlsbewertung gegenüber ausser stande, dies durchzusetzen. Er fühlt nun seine bessere Einsicht überwältigt von einem Gefühlsablauf, der keine Vernunft annehmen will; er sieht voraus, dass er wieder einmal der Geprellte sein wird, und ist doch zu schwach, sich gegen seine, als falsch durchschaute Gefühlsbewertung motivatorisch zu wehren. Damit ist aber ein Moment der Unlust hinzugetreten, das die unbefangene Hingabe an den Rausch der Lusterwartung stört und wie ein heimlicher Stachel wirkt. Gelingt aber die Reduktion in einem motivatorisch ausreichenden Grade, dann bleibt die Unlust bestehen, dass man mit Lusterwartungen behaftet ist, die nur dazu da sind, um bekämpft und unterdrückt zu werden. Muss die Hoffnungslust des Erwartungsstadiums als ein Hauptteil der Lebenslust gelten, so wird die naive Freude durch das vorsorgliche Mütterchen Weisheit vergällt.

Die Täuschung im Erwartungsstadium wird noch durch einen andern Umstand erhöht. Je heftiger ein konkretes Begehren ist, desto fester glaubt es unwillkürlich an seine Dauer, desto weniger lässt es sich davon überzeugen, dass mit der Zahl der erreichten Befriedigungen die Heftigkeit des Begehrens, und damit auch die Lustgrösse fernerer Befriedigung

abnimmt. Dies gilt für alle Triebe und Leidenschaften, die, um nicht die Unlust der Nichtbefriedigung zu bereiten, immer neuer Befriedigung bedürfen, z. B. Liebe, Ehrgeiz, Ruhmsucht. Werden nun Opfer gebracht, deren Unlustgrösse auf die gleichmässige Dauer des Begehrens und der Lust berechnet ist, so ist mit der Zeit eine Enttäuschung und intellektuelle Reue unausbleiblich. Denn sobald die Befriedigung des durch wiederholte Sättigung abgestumpften Begehrens nur noch geringere Lust verschafft, müssen die unter der irrtümlichen Voraussetzung gebrachten Opfer zu gross erscheinen. Noch grösser ist die Enttäuschung, wenn man gewähnt hatte, durch einmalige Befriedigung eines leidenschaftlichen Begehrens ein für allemal einer dauernden Lust teilhaftig zu werden, z. B. durch Befriedigung der Rachsucht. Die erhoffte dauernde Glückseligkeit erweist sich dann als eine Fata Morgana, da die gesättigte Begier bald ganz erlischt und die einmalige Lust ihrer Sättigung rasch genug verklingt.

Soll man nun aus dieser Sachlage folgern, dass das Leben auf eine Prellerei veranlagt sei, weil wir durch psychologisch notwendige Illusionen genarrt, zu einer falschen Wertschätzung der Lust- und Unlust-Komplexe verführt, in Motivationsprozesse hineingedrängt werden, die unserm einheitlich eudämonistischen Streben zuwiderlaufen, und die unverschuldete Verblendung mit Enttäuschungen, Katzenjammer, Beschämung, Verdruss und Reue bezahlen müssen? Wer die eudämonistische Wertbemessung der Lust als die allein berechtigte ansieht, der wird kaum umhin können zu diesem Urteil zu gelangen; der eudämonistische Wertmassstab führt notwendig zu einem pessimistischen Endergebnis*). Alle Einwürfe, die dagegen vom eudämonistischen Standpunkt gemacht sind, erweisen sich als nicht stichhaltig; denn die Illusionen führen zu überwiegender Unlust, trotzdem die in ihnen wurzelnden Lustempfindungen reale Gefühle sind und als solche in die Empfindungsbilanz eingestellt werden**).

*) Phil. d. Unb. 10. Aufl. Bd, II. S. 290—294.

**) Vgl. „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus“ S. 110—116; „Philosoph. Fragen der Gegenwart“ S. 161—163; O. Plümacher, „Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart“ S. 233—236, A. Taubert. Der Pessimismus und seine Gegner“ S. 18—20.. Alle diese Ausführungen über die Illusion haben natürlich nicht verhindern können, dass immer von neuem in Büchern und Journalartikeln behauptet wird, mein Pessimismus gründe sich darauf, dass ich die aus Illusionen entspringende Lust als illusorische, d. h. nicht reale behandle.

Sie führen deshalb dazu, erstens weil die Enttäuschung mehr Unlust bereitet als die Täuschung Lust, zweitens weil die Kenntnis von der in eudämonistischer Hinsicht widerspruchsvollen Beschaffenheit der illusorischen Triebe selbst die Lust im Stadium der illusorischen Erwartung vergällt und vergiftet, drittens weil diese Kenntnis bei zunehmender Bildung und Reflexion sich in immer weitere Kreise ausbreiten und immer mehr Einfluss auf den Motivationsprozess gewinnen muss.

Es ist also richtig, dass man zu diesem pessimistischen Endergebnis über den Wert der Lust unter Berücksichtigung aller ihr eudämonistischen Folgen gelangen muss, wenn man ihren Wert ausschliesslich aus eudämonistischem Gesichtspunkte beurteilt. Es ist ferner richtig, dass diese eudämonistische Wertbemessung der Lust eine natürliche und naturgemässe, psychologisch unvermeidliche Folge der fortschreitenden Entwickelung der Reflexion ist, und dass in diesem Sinne von der Natur wirklich eine eudämonistische Prellerei der Individuen getrieben wird. Aber es ist nicht richtig, dass die eudämonistische Wertschätzung der Lust das ursprünglich Bestimmende und Entscheidende im Motivationsprozess ist; das ist vielmehr die blindnotwendige Reaktion der Triebe auf motivierende Vorstellungen ohne alle Rücksicht auf die von der Durchsetzung des Wollens zu erwartende Lust, und diese primär natürliche, voreudämonistische Motivation bleibt auch nach Entwickelung der eudämonistischen Reflexion die urwüchsige Naturgrundlage, zu der diese letztere nur als mitwirkender Faktor hinzutritt. Es ist auch nicht richtig, dass die eudämonistische Wertbemessung der Lust das letzte Wort der Reflexion bildet, über das nicht hinauszugelangen ist; vielmehr lässt eben das pessimistische Ergebnis der eudämonistischen Wertbemessung erkennen, dass es wohl einen höheren Gesichtspunkt geben muss, unter dem die Sache sich anders darstellt.

Wer sich auf den Standpunkt stellt, dass alle andern Wertbemessungen erst aus der eudämonistischen abgeleitet werden müssen, für den bedeutet allerdings der eudämonologische Pessimismus die Vernichtnng aller Lebenswerte, und er muss sich

auf das Äusserste gegen die Anerkennung desselben sträuben. Er kann das aber nur auf zwei Wegen: entweder indem er sich mit den vorgeführten Thatsachen der inneren Erfahrung, oder indem er sich mit seinem Prinzip in Widerspruch setzt. Praktisch wird das in der Regel so vereinigt, dass man einerseits an den Thatsachen etwas abzuhandeln und wegzudeuten und andererseits den noch verbleibenden Rest durch Inkonsequenz gegen das eudämonistische Prinzip zu überwinden sucht. Diese Inkonsequenz besteht darin, dass man ethische, religiöse, ästhetische und intellektuelle Wertschätzungen an Stelle der eudämonistischen setzt, unbekümmert darum, dass diese nach der gemachten Voraussetzung doch erst aus der eudämonistischen abgeleitet werden sollen. Diese Gegner beweisen damit nur, dass sie in demselben Masse, wie sie den eudämonologischen Pessimismus überwinden wollen, thatsächlich ihr eudämonistisches Prinzip aufgeben müssen, d. h. sie beweisen damit gerade dasjenige, was ich durch die Ausführung des Pessimismus habe beweisen wollen.

Wer hingegen auf einem antieudämonistischen Standpunkt steht, der pflegt den eudämonologischen Pessimismus deshalb anzugreifen, weil er fürchtet, dass der eudämonologischen Wertbemessung damit zu viel Ehre angethan wird, wenn man sie einer so ausführlichen Betrachtung würdigt. Diese Gegner leugnen entweder, dass die eudämonistische Reflexion natürlich sei und lassen nur die Motivation der Triebe durch Vorstellungen ohne Rücksicht auf Lustergebnisse als natürlich gelten, oder sie geben zwar ihre Natürlichkeit zu, bestreiten aber dieser natürlichen Wertbemessung jedes Recht und jeden Wert. Sie halten den eudämonologischen Pessimismus nicht eigentlich für falsch, sondern nur für gleichgültig, nicht der Mühe wert, insbesondere einer philosophischen Betrachtung unwürdig. Sie fürchten, dass die eudämonologische Untersuchung des Lustwertes und der Empfindungsbilanz gerade das bewirken möchte, was sie vermieden wünschen, die Aufmerksamkeit auf die eudämonistische Wertschätzung hinzulenken.

Ich glaube im Gegenteil, dass nichts unter der Würde der philosophischen Untersuchung ist, am wenigsten eine natürliche psychologische Entwickelung. Ich glaube auch nicht, dass die eudämonistische Wertbemessung, die in der alten Philosophie einen so breiten Raum einnahm und seit der Renaissance wieder in den Vordergrund der praktischen Philosophie gerückt ist, sich als schlechthin unnatürlich oder völlig gleichgültig wegdekretieren lässt. Ich meine vielmehr, dass sie gründlich untersucht werden muss, und dass man diese Untersuchung um so weniger scheuen und beiseite schieben darf, wenn sie, zu Ende geführt, zu einer Selbstaufhebung dieser Durchgangsphase und zu ihrem Umschlag in eine höhere Entwickelungsstufe führt. Ich bin also mit den antieudämonistischen Gegnern des Pessimismus einig im Ziel (der teleologischen Wertbemessung sowohl der Lust wie aller übrigen Lebensfaktoren), und uneinig nur im Wege, der mir durch die pessimistische Selbstzersetzung der eudämonistischen Wertschätzung der Lust hindurchzuführen scheint, während jene sich damit begnügen, im Widerspruch mit dem natürlichen Gefühl die Lust für etwas schlechthin Gleichgültiges und Wertloses zu erklären.

Der Mensch, sowohl als einzelner wie als Menschheit, muss alle drei Phasen der Entwickelung durchmachen, die sich im besonderen mannigfach mischen: erstens die naive Motivation ohne Rücksicht auf Lust, zweitens die reflektierte Motivation nach der eudämonistischen Bewertung der aus dem Handeln zu erwartenden Lust- und Unlust-Komplexe, und drittens die Unterordnung des Eigenwillens unter eine objektive Teleologie nach Massgabe der teleologischen Bewertung der Ziele des Handelns. Auf der ersten Stufe ist der Mensch noch das blinde Werkzeug der psychologischen Gesetze; von einer Prellerei desselben kann hier deshalb keine Rede sein, weil er noch gar nicht auf Grund von Lusterwartungen handelt. Auf der zweiten Stufe ist er der Geprellte der Natur, weil diese ihn ebenso sehr nötigt, falsche eudämonistische Bewertungen als Motive in seine Entschliessungen einzustellen, wie sie ihn nachher fühlen lässt, dass er ein Narr war, seiner natürlichen Erwartung Glauben zu schenken.

Aber diese Prellerei ist nur subjektiv eine solche in Bezug auf die eudämonistischen Ziele, die der Mensch als reflektierender naturgemäss seinem Streben gesetzt hat. Objektiv betrachtet, ist es vielmehr die List der höchsten Weisheit der Natur. Denn der zur eudämonistischen Reflexion erwachte Mensch würde sich der objektiven Teleologie weit mehr noch, als es auch so schon

der Fall ist, entziehen, wenn nicht die Illusionen ihn willig machten, sich thatsächlich ihrem Dienste zu widmen, während er seinen subjektiven eudämonistischen Zwecken zu dienen glaubt. Gewinnt aber die Reflexion soweit die Oberhand über die instinktiven Illusionen, dass die Gefahr der völligen Resignation auf Handeln sich nähert, dann bewirkt die Zusammenfassung der Reflexion zum Pessimismus den Umschlag. nämlich in die Einsicht, dass die eudämonistische Wertbemessung eine untergeordnete, nur subjektiv wertvolle, aber objektiv bedeutungslose ist, und dass die wahren, objektiv gültigen Wertschätzungen, auch der Lust, sich nach ganz andern Massstäben vollziehen. Damit hat sich dann die erste Natur des naiven Trieblebens durch die zweite Natur der eudämonistischen Reflexion hindurch zu dem wahrhaft geistigen Leben von selbst emporgeläutert.

So wenig die erste Stufe der Motivation erlischt, wenn die zweite erreicht ist, ebensowenig die zweite, wenn die dritte erreicht ist. Aber wie zuerst die erste Stufe unter den Gesichtspunkt der zweiten gerückt und alle Triebe nach ihrem Lustergebnis geschätzt werden, so wird nun die zweite Stufe unter den Gesichtspunkt der dritten gerückt und alle Lust und Unlust nach ihrem teleologischen Wert geschätzt. Wie die Unlust unter Umständen und in vieler Hinsicht teleologisch wertvoller ist als die Lust im allgemeinen[1]), so wird nunmehr auch der Wert der Lustarten, die eudämonistisch im gleichen Werte stehen, teleologisch abgestuft. Dabei erscheinen dann diejenigen Lustarten, die im Erwartungsstadium aus der Erregung socialer Triebe entspringen und bei der eudämonistischen Schätzung als Illusionen gebrandmarkt werden müssen, als höchst wertvoll. Damit vollzieht sich die teleologische Restitution der eudämonistisch zersetzten Illusionen; die Lust, die es vom eudämonistischen Standpunkt klüger wäre zu meiden, wird vom teleologischen Standpunkt aus gebilligt und aufgesucht. Die Triebe werden auch jetzt durch die Reflexion reguliert, aber nicht mehr nach eudämonistischen, sondern nach teleologischen Rücksichten.

Dieser Standpunkt der dritten Stufe ist natürlich bloss ein

*) Vgl. „Zur Geschichte und Begründung des Pessimus". 2. Aufl. No. XV: „Die Bedeutung des Leids", speziell. 5. „Die providentielle Bedeutung des Leids".

teleologisches Ideal, das in seiner Reinheit von niemand verwirklicht wird, ebenso wie auch die ausschliessliche Regulierung aller Triebe nach rein eudämonistischen Rücksichten bloss ein eudämonistisches Ideal ist, das wegen der urwüchsigen Naturgewalt der Triebe nicht zu voller Verwirklichung gelangt. Auch wer sich im Prinzip zu teleologischer Wertbemessung durchgerungen hat, bleibt in der Praxis doch der ersten und zweiten Natur, dem Triebleben und dem Glückseligkeitsstreben, mehr oder minder verhaftet. Darum bleibt auch die eudämonistische Wertbemessung in Kraft und ist keineswegs als etwas schlechthin Berechtigungsloses auszuscheiden. Sie sinkt nur im Vergleich zu der teleologischen Wertbemessung zu etwas Untergeordnetem herab, muss im Konfliktsfall hinter ihr zurückstehen und darf sich nur da und insoweit ungehindert entfalten, als diese ihr den Spielraum dazu gewährt. Dafür verliert aber auch die eudämonistische Wertbemessung den Stachel der Selbstprellerei des Individuums, sobald sie aufhört, den höchsten Gesichtspunkt für die Schätzung der Lebenswerte zu bilden; die negative Bilanz der eudämonologischen Wertbemessung, die als letztes axiologisches Ergebnis der Lebensbetrachtung das Individuum der Verzweiflung überliesse, wird durch die positive Bilanz der teleologischen Wertbemessung überwunden.

Während aus dem Gesichtspunkt einer rein eudämonistischen Bewertung nur eine positive Lustbilanz als erstrebenswertes Ziel des Begehrens gelten kann, darf die dem teleologischen Wertmassstabe untergeordnete eudämonologische Wertbemessung sich innerhalb des ihr verbleibenden Spielraumes schon mit einer möglichst kleinen Unlustbilanz begnügen. Denn im ersteren Falle ist das Leben des Individuums schlechthin verfehlt, wenn es nicht zu positiver Glückseligkeit führt; im letzteren Falle aber erhält es die Rechtfertigung seines Daseins und seiner Fortführung aus andern als eudämonistischen Werten und kann sich mit einer bloss relativen Maximation seines eudämonistischen Wertes begnügen, selbst dann, wenn das erreichbare Maximum auf der negativen Seite unterhalb des Nullpunktes liegt.

Wenn wir bisher die kausal zusammengehörigen Lust- und Unlust-Komplexe, auf welche die eudämonistische Wertbemessung sich zu richten hat, nur als gesonderte Gruppen aufge-

fasst haben, wie sie bei der Entschliessung zum Handeln in einem bestimmten Falle in Betracht kommen, so ist nunmehr zu erwägen, dass schliesslich das ganze Leben einen solchen kausal zusammengehörigen Lust- und Unlust-Komplex bildet da die sekundären und tertiären Folgen jeder Entschliessung sich oft noch in entlegenen Zeiten auf weit abgelegenen Gebieten spürbar machen. Es wird also letzten Endes der eudämonistische Wert jeder einzelnen Empfindung danach zu bemessen sein, welchen Einfluss sie auf die Lust- und Unlust-Bilanz des gesamten Lebens übt. Der letzte Zweck alles eudämonistischen Strebens ist die Maximation dieser Bilanz, sei es im Sinne positiver Glückseligkeit, sei es in demjenigen möglichst geringen Unlustüberschusses. Der eudämonistische Wert jeder einzelnen Lust oder Unlust wird also danach zu bemessen sein, in welchem Masse sie Mittel ist, dieses Totalsaldo zu erhöhen. Auch hier ist also die Bewertung eine teleologische, nur mit dem Unterschied, dass der Zweck ein individualeudämonistischer oder egoistischer ist. Eudämonistischer Wert heisst: „Zweckmässigkeitsgrad des Mittels für den eudämonistischen Endzweck.“ Eine mathematische Formel, die den Grad der Zweckmässigkeit eines Mittels zum Zweck ausdrückte, giebt es nicht und alle Versuche, eine solche aufzustellen, müssen deshalb fehlschlagen*) Die teleologische Beziehung des Mittels zum eudämonistischen Endzweck ist selbst

---

*) Diesen Fehler begeht Rudolf Steiner, wenn er in seiner „Philosophie der Freiheit“ (Berlin 1894) S. 209 den Wert der Lust als einen Bruch bestimmt, dessen Zähler die Lustgrösse und dessen Nenner die Summe aller Bedürfnisse ist. Mag er immerhin in einer harmonisch ausgeglichenen Befriedigung aller Lebensbedürfnisse das erreichbare Maximum der Empfindungsbilanz sehen, so kann doch das teleologische Verhältnis des Mittels zum Zweck niemals durch das mathematische Verhältnis des Zählers zum Nenner ausgedrückt werden. Der Wert eines Bruches wächst im umgekehrten Verhältnis zu dem seines Nenners bei gleichbleibendem Zähler, so dass bei gleichbleibender Lustgrösse der Wert der Lust um so grösser werden müsste, je kleiner die Summe der Bedürfnisse und Begierden wird. Dieses umgekehrte Verhältnis wird von Steiner in der That angenommen (S. 215), widerspricht aber, wie oben dargethan, durchaus der Erfahrung. Auch sonst enthält der XIV. Abschnitt dieses Buches „Der Wert des Lebens“ viele einander widersprechende und irrtümliche Behauptungen in betreff der mir zugeschriebenen Ansichten und schwere Missverständnisse, die in dem vorstehenden ihre Widerlegung und Berichtigung gefunden haben. Dagegen ist es dem Verfasser als Verdienst anzurechnen, dass er die unmittelbare Lustgrösse und den Lustwert (oder die mittelbare sekundäre Lustgrösse zweiter Ordnung) als Index des Befriedigungsgrades des eudämonistischen Wollens zuerst unterschieden und den Lustwert, wenn auch in misslungener Weise, quantitativ zu bestimmen versucht hat.

in philosophischer Hinsicht nur eine allgemeine Formel, die zwar alle oben entwickelten eudämonistischen Wertbemessungen umspannt und in sich schliesst, die aber doch erst konkreten Inhalt und Lebensfülle erhält, wenn man das, was sie implicite umfasst, sich auch gedanklich expliciert.

VII. Ethik und Eudämonismus.

Mein ethischer Standpunkt ist neuerdings verschiedentlich wegen seines Verhältnisses zum Eudämonismus angegriffen worden. Auf der einen Seite stehen eine Anzahl Kritiker, die ihn darum verurteilen, weil er antieudämonistisch in jedem Sinne sei, d. h. nicht bloss den falschen sondern auch den wahren und berechtigten Eudämonismus bekämpfe und damit sich selbst und aller Moral den Boden unter den Füssen wegziehe.*) Von der entgegengesetzten Seite verwirft man ihn darum, weil er selbst eudämonistisch sei, und zwar in einem falschen unberechtigten, die Ethik aufhebenden Eudämonismus wurzele.**) Ich benutze diese Angriffe als Anknüpfung, um noch einmal das Verhältniss meines ethischen Standpunktes zum Eudämonismus nach verschiedenen Richtungen genauer zu erörtern.

1. Verkennt meine Ethik die relative Berechtigung des Eudämonismus.

a. Gegenwartspessimismus und Zukunftspessimismus.

Jentsch bekämpft die von Kant und mir aufgestellte Antinomie von Sittlichkeit und Glückseligkeit vom sozialeudämo-

*) „Irrtum und Wahrheit im Pessimismus" von Karl Jentsch (Verf. von „Geschichtsphilosophische Gedanken", „Weder Kommunismus noch Kapitalismus" u. s. w.) in den „Grenzboten" 1892 No. 26 S. 592—605. — „Der Pessimismus E. v. Hartmanns und die moderne Pädagogik" von F. W. D. Krause in Köthen in den „Pädagogischen Studien" 1892 Heft 2 S. 65 bis 86. — „Offener Brief an Ed. v. Hartmann" von Dr. Max Schneidewin, Leipzig, H. Haacke 1892 S. 97—109.

**) „Die christliche Ethik in ihrem Verhältnis zur modernen Ethik: Paulsen, Wundt, Hartmann". Von Carl Stange. Preisgekrönt von der theolog. Fakultät zu Göttingen. Göttingen 1892. S 52—99.

nistischen Standpunkt aus (a. a. O. S. 594). Er kennt keine andere Pflichten und lässt keine andere gelten als die Förderung eigener und fremder Glückseligkeit und hält selbst die Rechtsordnung jederzeit in dem Masse für verwirklicht als sich die Bürger wohl fühlen (595). Die Glückseligkeit aller, welche das Ziel der Sittlichkeit sein soll, schätzt er ganz nach äusserlichen Massstäben, nach dem Besitz äusserer Güter ab. Die reichen oberen Zehntausend führen „ein Götterleben" (599) haben „den Himmel auf Erden" (605), die Armen dagegen sind eben deshalb auch die Elenden und Unglücklichen. Über sie hat die moderne Technik unerhörte, allen früheren Jahrhunderten unbekannte Leiden verhängt, die durch den Kulturfortschritt an sich nicht aufgehoben werden können (599). Dies ist ganz im Sinne sozialdemokratischer Agitatoren gesprochen; aber ein Irrtum, der bei autodidaktischen Arbeitern begreiflich erscheint, muss auffallen in dem Munde eines philosophisch hochgebildeten Gelehrten.

Wer die Reichen wegen ihres Reichtums für glückselig, und die Armen wegen ihrer Armut für unglückselig erklärt, der verwechselt entweder äussere Güter mit dem durch sie erzeugten seelischen Zustand, oder aber die wirkliche seelische Reaktion anderer auf ihre äussere Lebenslage mit seiner eignen Phantasiereaktion bei der phantasiemässigen Hineinversetzung in dieselbe. Jentsch muss wohl niemals in das Gemüt eines Reichen, niemals in die innerliche Hohlheit, Müdigkeit und Friedlosigkeit so vieler blendender Häuser hineingesehen haben, wenn er im Ernste die Reichen für beneidenswert erklärt. Er verkennt die Macht der Abstumpfung und Gewohnheit, die jeden mit seiner Lebenslage in ein natürliches Anpassungsgleichgewicht setzt, den Krösus, den Handweber und den Australneger. — In seiner Beurteilung der äusseren Lebenslage der niederen Klassen begeht Jentsch einen zweifachen Fehler. Einerseits greift er die ungünstigsten Erscheinungen aus der Gegenwart heraus und vergleicht sie mit den günstigeren Erscheinungen der wirtschaftlichen Blüte des Mittelalters, anstatt den Durchschnitt beider Zeiten zu vergleichen. Andererseits hält er die Übergangskrisis der grössten aller wirtschaftlichen Umwälzungen für einen Beharrungszustand und verkennt, dass seit rund hundert Jahren die Krisis in der Heilung durch den Kulturfortschritt begriffen ist und zur

völligen Genesung die besten Aussichten bietet. Wie er die Glückseligkeit bloss nach der äusseren Lebenslage abschätzt, so kennt er auch keinen andern Pessimismus als den aus dem Situationsschmerz hervorgehenden Stimmungspessimismus, der natürlich mit der quälenden Situation weichen muss. Ein solcher kommt aber als zufällige und vorübergehende Erscheinung für die philosophische Reflexion nur soweit in Betracht, als vor ihm und seiner Verwechselung mit theoretischem Pessimismus gewarnt werden muss.

Jentsch behauptet, dass in Kants und meinem Begriffe von Glück eine schier unglaubliche Anbequemung an kindische und rohe Pöbelvorstellungen liege, weil derselbe die ununterbrochene Anfüllung der ganzen Lebensdauer mit positiven Genüssen fordere (597, 598). Er übersieht dabei, dass von beiden nur eine positive Lustbilanz gefordert wird, mindestens aber die Vermeidung einer negativen, wie sie thatsächlich bei reich und arm, bei jung und alt, bei zeitweilig Fröhlichen und bei dauernd Weisen besteht. Jene kindisch-rohe Pöbelvorstellung von Glück wird also Kant und mir mit Unrecht unterstellt.

Ebenso wenig habe ich jemals behauptet, dass die Sittlichkeit lediglich im Entsagen bestehe, sondern habe stets betont, dass die Selbstverleugnung, Opferwilligkeit, Entsagung u. s. w. nur die negative Kehrseite, die vorbereitende Grundlage der Sittlichkeit sei, auf welcher erst die sittlichen Instinkte die rechte Freiheit zur Entfaltung einer positiven Sittlichkeit gewinnen. Es ist ganz meine Meinung, dass an der Höhe der Entsagung und Selbstverleugnung nur die formale Kraft der sittlichen Selbstüberwindung, aber nicht der positive Wert der inhaltlichen sittlichen Bethätigung gemessen werden könne, dass der positive sittliche Inhalt selbst von dem Grade der Kraftanstrengung, der zu seiner psychischen Durchsetzung erforderlich ist, ganz unabhängig ist, dass derjenige, welcher sich den sittlichen Entschluss mit schwereren Kämpfen und Opfern abringen muss, zwar unsere höhere Achtung wegen seines grösseren Verdienstes erwarten darf, derjenige aber, der von Natur günstiger veranlagt ist und die Selbstlosigkeit, das Übergewicht der sittlichen Triebe und sittliche Harmonie kampflos und mühelos besitzt, um so liebenswürdiger ist (596—597).

Jentsch hält einen sittlichen Fortschritt in meinem oder

einem ähnlichen Sinne für unmöglich (600), weil das Verhältnis der Selbstliebe und Nächstenliebe stets dasselbe bleibe (601). Er ist also zwar nicht evolutionistischer Pessimist, aber doch Indifferentist, und da liegt allerdings die Sehnsucht nahe, eudämonologischen Fortschritt anzunehmen, um irgendwo den Fortschritt zu retten. Nun habe ich aber gar nicht einen Fortschritt im individuellen Sittlichkeitsfond des Durchschnittsmenschen behauptet, sondern nur eine sozialethische, intellektuelle, ästhetische und Gemütsentwickelung, welche die Menschen befähigt, mit dem gleichen individuellen Fond sittlicher Triebe immer höhere sittliche Leistungen hervorzubringen und ihren Sittlichkeitszustand immer mehr zu verfeinern. Dass indes die Konstanz des durchschnittlichen individuellen Sittlichkeitsfonds auch eine Konstanz des Verhältnisses an Selbstliebe und Nächstenliebe einschliesse, kann ich nicht zugeben. Dies wäre nur dann der Fall, wenn Selbstliebe und Nächstenliebe primäre oder Urtriebe wären; sie sind aber vielmehr die Endergebnisse verwickelter seelischer Vorgänge. Die Selbstliebe könnte sehr wohl in künftigen besseren sozialethischen Zuständen kleiner werden als sie jetzt ist, ohne die Selbsterhaltung der Menschheit in allen ihren Gliedern zu gefährden, wenn nur die Bedrohung der Bedingungen der Selbsterhaltung durch andre geringer wird. Die Nächstenliebe kann wachsen, wenn ein geringeres Mass von Selbstliebe ihr mehr Spielraum zur Entfaltung ohne Nachteil für die Selbsterhaltung lässt. Nächstenliebe und Selbstliebe können bis zu einem gewissen Grade vikarierend für einander eintreten, um die Erhaltung der Gattung zu sichern, wie z. B. im Tierreich die Erhaltung der Jungen bald mehr dem eignen Selbsterhaltungstriebe, bald mehr der elterlichen Fürsorge überlassen ist.

Im übrigen ist bei mir der sittliche Fortschritt der Menschheit nur eine Seite im Kulturfortschritt überhaupt und der teleologische Evolutionismus hat einen viel weiteren Umfang als der sittliche Evolutionismus Dies wird von Jentsch übersehen, weil eine andere Entwickelung als die der Glückseligkeit (neben der von ihm geleugneten Entwickelung der Sittlichkeit) gar kein Interesse für ihn hat. Sittlich kann nach Jentsch nur der sein, der vermöge des Besitzes geistiger Gesundheit die Glückseligkeit der Menschheit und ihre Entwickelung

befördert (595), d. h. wer den jetzigen Armen zu dem ihnen mangelnden materiellen Wohlleben verhilft, in dem die Glückseligkeit bestehen oder von dem sie doch bedingt sein soll (siehe oben). An diesem Sittlichkeitsbegriff gemessen muss allerdings jede antieudämonistische Ethik für unsittlich erklärt werden. Es fragt sich nur, auf welcher Seite dabei „die Anbequemung an kindische und rohe Pöbelvorstellungen" zu suchen ist.

Charakteristisch nicht nur für Jentsch, sondern auch für die heutigen Geistesströmungen überhaupt ist folgender Satz: „Nur in einem Punkt dürfte heutzutage eine gewisse Übereinstimmung zu erzielen sein: die Arbeit preisen alle, und die Gegenteile davon, müssiges Genussleben, Spekulation in dem Sinne der philosophischen Grübelei und Spekulation in dem Sinne von arbeitslosem Gelderwerb, werden auch die, die ihnen huldigen, kaum für sittlich auszugeben wagen" (603—604). Ach die armen Philosophen, die in einer Zeit leben müssen, wo alle theoretische Spekulation als müssiges Genussleben, Streben nach arbeitslosem Gedankengewinn, und als das spezifisch unsittliche Gegenteil der allein sittlichen Arbeit gebrandmarkt und in Verruf erklärt wird! Da alle Philosophen arbeitslose Spekulanten auf unredlichen Gewinn sind, in der Wissenschaft aber (im Unterschiede vom praktischen Leben) ohne Arbeit nichts zu erreichen ist, so müssen alle philosophischen Leistungen müssige und wertlose Hirngespinnste sein; dieser Schluss ist unausweichlich, wenn die Prämisse richtig ist, und erspart fortan der Kritik alle Arbeit.

b. Zwiefacher Eudämonismus.

Während Jentsch, veranlasst durch einseitige Ergebnisse sozialpolitischer Studien, auf die äussere Lebenslage das Hauptgewicht legt und die Glückseligkeit von dem Besitz äuserer Güter bedingt erachtet, verwirft Krause diesen unsittlichen, falschen, egoistischen Eudämonismus des Habens äusserer Güter und setzt an seine Stelle einen Eudämonismus des inneren Seins (a. a. O. S. 73, 67). Aber darin stimmt er mit Jentsch überein, dass er die Glückseligkeit als den einzig möglichen Lebenszweck ansieht, und jeden Versuch verwirft, welcher darauf abzielt, einen andern Lebenszweck aufzustellen und die Glückseligkeit nur nebenbei als eine untergeordnete „Form" des von diesen anderen Zwecken inhaltlich erfüllten Lebens gelten zu lassen (67—68). Selbstverständlich glaubt er, dass dieser wahre, echte, vernünftige Eudämonismus zugleich der sittliche sei, und es eine andere Sittlichkeit nicht gebe, und dass der eudämonologische Pessimismus unrichtig sein müsse, weil, wenn er wahr wäre, diese eudämonistische Sittlichkeit und mit ihr alle Sittlichkeit überhaupt unmöglich wäre. Er giebt mir zu, den Beweis geliefert zu haben, dass keine wirkliche Moral egoistisch-eudämonistisch sein darf, so dass über allen Eudämonismus als Moralprinzip der Stab gebrochen wäre, wenn es keinen andern als den egoistischen gäbe (75).

Es fragt sich nun, was Krause unter dem wahren Eudämonismus versteht, den er dem falschen entgegensetzen will. Vernünftig ist die egoistische Klugheitsmoral auch und beansprucht ihrerseits gleichfalls die einzig mögliche und wahre Moral zu sein. Ebenso zieht sie die inneren geistigen Genüsse und Freuden den äusseren, aus materiellen Gütern entspringenden, und vor allen Dingen den sinnlichen vor, und es giebt keinen namhaften Vertreter des Eudämonismus in der Geschichte der Philosophie, der in diesem Punkte abweichender Ansicht gewesen wäre. Das Merkmal des Egoismus deckt sich also keineswegs mit den übrigen Merkmalen des falschen Eudämonismus, sondern greift über die letzteren über. Dem egoistischen Eudämonismus steht der altruistische gegenüber, der sich überall da, wo er nicht als zufällige Laune, sondern als allgemeingültiges Prinzip auftritt, zum Sozialeudämonismus entfaltet. Der Altruismus und Sozialeudämonismus stützt sich entweder indirekt doch wieder auf den Egoismus oder er sucht seine Sanktion in anderen, nicht mehr eudämonistischen Moralprinzipien, oder er steht rein auf sich selbst ohne irgend welche Rückenanlehnung. Im ersten Fall ist sein Gegensatz gegen den Egoismus bloss scheinbar; im zweiten Fall weist er über den Eudämonismus hinaus auf nichteudämonistische Moralprinzipien, in denen er seine Begründung findet; im dritten Falle schwebt er sanktionslos in der Luft, kann also für niemand Verbindlichkeit beanspruchen, der sie ihm nicht grundlos aus freien Stücken einräumt.

Wie dem auch sein mag, jedenfalls ist das, was Krause dem falschen Eudämonismus als echten entgegensetzen will, nicht, wie er glaubt (67), etwas Neues, sondern etwas Uraltes. Wenn Krause etwas mehr von mir gelesen hätte, als den einzigen Aufsatz: „Kann der Pessimismus erziehlich wirken?", gegen den er seine Erwiderung richtet, so hätte er nicht in diesem Irrtum verharren können, sondern würde wissen, dass meine Kritik den Anspruch dieses altbekannten „echten" Eudämonismus auf die Stellung des alleinigen Moralprinzips genau ebenso aufgelöst hat wie die des egoistischen. Wenn er dann noch das Bedürfnis gehabt hätte, gegen mich zu schreiben, so hätte er wenigstens seinen Angriff gegen diese meine Kritik des Sozialeudämonismus in der „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins" (2. Aufl. S. 472—520) richten müssen, anstatt sich mit seinem „neuen" Eudämonismus wie mit einem mir ganz unbekannten Standpunkt aufs hohe Pferd zu setzen. Seinen Zweck, die Pädagogen zur Kenntnisnahme meiner pessimistischen Ethik zu veranlassen, hat also mein Aufsatz wenigstens bei diesem Kritiker in bedauerlicher Weise verfehlt.

c. Der Kampf gegen den antieudämonistischen Rigorismus.

Wenn Jentsch und Krause darin einig sind, dass positive Glückseligkeit der alleinige Weltzweck ist und die Ethik sich nur auf den Eudämonismus gründen kann, so versucht Schneidewin nur, dem Eudämonismus neben der Ethik ein bescheidenes Plätzchen zu retten. Nicht für verfehlt im Prinzip erklärt er meine Ethik, sondern er wendet sich nur gegen eine rigoristische Überspannung des Prinzips, welche dem Baume der Sittlichkeit seine natürlichen Wurzeln abgraben würde und ihn dadurch zum Verdorren bringen müsste. Er meint also nur, dass ich den Ansprüchen des natürlichen Glückstrebens neben den Forderungen der Ethik zu wenig Rechnung trage, und dass meine nicht eudämonistische Ethik nur darin unrecht habe, sich antieudämonistisch zu geberden und dem Eudämonismus sein ausserethisches natürliches Recht zu verkümmern. Es handelt sich hier um einen Protest des gesunden Menschenverstandes gegen philosophische Prinzipienreiterei. Ein solcher kann nur willkommen sein, denn er beweist mindestens soviel, dass der

Ausdruck der philosophischen Prinzipien selbst einen wohlwollenden Leser allzuschroff angemutet und Missverständnisse verschuldet haben muss*).

Nun habe ich ja aber erstens zugegeben, dass die natürliche Bethätigung des Willens im Dienste der eigenen Glückseligkeit an und für sich nicht unsittlich, sondern nur als solche noch nicht sittlich, also im Falle kein Konflikt mit sittlichen Forderungen eintritt, sittlich indifferent ist. Ich habe zweitens hervorgehoben, dass dieses vor sittlichen Konflikten sich hütende Streben, wenn es auch nicht zu dem Ziele einer positiven Lustbilanz des Lebens führen kann, doch geeignet ist, die negative Lustbilanz relativ zu verbessern, indem es abstellbares Leid abstellt, und die Freuden des Lebens vermehrt und erhöht. Ich habe drittens anerkannt, dass dieses an und für sich genommen indifferente Streben dennoch mittelbar ein sittlich wertvolles sein kann, insofern es als Pflicht gegen sich selbst aufgefasst, d. h. als Mittel zur Erfrischung, Kräftigung und Steigerung der Leistungsfähigkeit verwendet wird**). Das erste Zugeständnis schützt das sich innerhalb des sittlich Erlaubten haltende Glücksstreben vor dem Vorwurf der Unsittlichkeit, das zweite vor dem der Nutzlosigkeit und Vergeblichkeit, das dritte räumt ihm bedingungsweise einen mittelbaren sittlichen Wert ein.

Allerdings wird in dem ersten Zugeständnis die sittliche Indifferenz des Glücksstrebens auf diejenigen Grenzen beschränkt, jenseit deren der Konflikt mit sittlichen Pflichten beginnt, die aus nichteudämonistischen Moralprinzipien folgen; gegen diese Begrenzuung wird nur der prinzipielle Eudämonist etwas einzuwenden haben. In dem zweiten Zugeständnis wird die Nichtvergeblichkeit des Glücksstrebens ebenso beschränkt auf die Minderung des abstellbaren Leides und auf die Annäherung der negativbleibenden Lustbilanz an den Nullpunkt. Dass es

*) Die wichtigsten Stellen in meinen Schriften, die über das Verhältnis von Eudämonismus und Sittlichkeit handeln, dürften folgende sein: Phil. d. Unb. 7.—10. Aufl. II 384 Z. 11 bis 387 Z. 15; das sittliche Bewusstsein 2. Aufl. 571—573, 577, 585—586, 596; Phil. d. Schönen 485 bis 491; Zur Gesch. u. Begründung des Pessimismus 2. Aufl. 191—192; Phil. Fragen der Gegenwart 162 unten —164.

**) Über die Pflichten gegen sich selbst vgl. das sittliche Bewusstsein, 2. Aufl. 480—484, 461—462.

unabstellbares Leid giebt, wird nur ein extremer Optimist bestreiten; dass aber nach pessimistischer Ansicht alle Leidminderung und Freudenvermehrung nicht ausreichen, die Lustbilanz positiv zu machen, kann doch den Einzelnen nicht hindern, so lange er lebt, nach der relativ günstigsten Lustbilanz zu streben.

Ohne Zweifel muss die Einsicht, dass er niemals eine positive Lustbilanz erreichen kann, den Menschen schliesslich mit Ekel und Verdruss gegen das Leben selbst erfüllen, so lange er keinen anderen Lebenszweck und keine wertvollere Erfüllung des Lebens als die eigene Glückseligkeit kennt; d. h. der zum alleinigen praktischen Prinzip erhobene Individualeudämonismus mündet bei seinem Bankerott. Aber der natürliche Mensch mit unverdorbenen Instinkten ist eben auch kein prinzipieller Egoist, sondern ist mit einer Menge moralischer Triebe begabt, die sein Leben mit sittlichem Inhalt erfüllen und es gar nicht zum Bankerott des Individualeudämonismus kommen lassen, weil sie ihn zu einem dienenden Moment von begrenzter Geltungssphäre herabsetzen. Nur für denjenigen, der seine moralischen Triebe geflissentlich unterdrückt und abgestumpft und den Egoismus zu seinem alleinigen Lebensprinzip gemacht hat, nur für diesen ist der Bankerott des Egoismus und der Umschlag in ein neues mit der Selbstverleugnung beginnendes Leben der einzige Weg, um das ausgehöhlte Leben mit einem neuen wahrhaft wertvollen Inhalt zu erfüllen.

Meine phänomenologische Darstellung musste durch dieses Prinzip des ausschliesslichen Individualeudämonismus und in Folge dessen auch durch den Bankerott des Egoismus hindurchführen; es sollte aber damit keineswegs gesagt sein, als ob dieser Vorgang sich in jedem zur Sittlichkeit gelangenden Menschen in dieser Totalität abspielen müsste, wie Schneidewin es auffasst (a. a. O. S. 103). Ebensowenig ist mit dem Durchringen zur Selbstverleugnung gemeint, dass der durch diese Krisis gegangene Egoist nun gänzlich auf jedes Streben nach eigenen Glück verzichten solle; denn das sittlich indifferente Mass an Glücksstreben und die indirektsittliche Beförderung des eigenen Wohls bleiben auch jetzt offen, nur mit dem Unterschiede, dass einerseits das vorher Selbstzweckliche zum Nebensächlichen und zum dienenden Mittel herabsinkt, und dass an Stelle des

Strebens nach einer positiven Lustbilanz dasjenige nach relativer Hebung der negativen tritt. Allerdings lehrt die Erfahrung, dass sehr häufig die ethischen Lebenskrisen an grosse Enttäuschungen des Glücksstrebens anknüpfen, dass also doch ein stückweiser und besonderer Bankerott des Egoismus den Anlass zur Sinnesumwandlung und zur Vertauschung des eudämonistischen Lebenszieles mit einem ethischen giebt. Ebenso lehrt die Erfahrung, dass schwere Enttäuschungen des Glücksstrebens mit starkem Umschlag leicht dazu führen, aus einem Extrem ins andere zu fallen, und den indirekt sittlichen Wert der Sorge für das eigne Wohl nun ebenso in asketischem Sinne zu unterschätzen wie vorher sein Eigenwert überschätzt worden war.

Was mein drittes Zugeständnis, den indirekt sittlichen Wert der Sorge für das eigene Wohl oder der Erfüllung der Pflichten gegen sich selbst betrifft, so ist es ganz meine Meinung, dass die über ein gewisses Mass hinausgehende Gleichgültigkeit gegen das eigene Wohl den Verfall aller natürlichen Lebensgüter nach sich ziehen und damit auch die Grundlage der sittlichen Leistungsfähigkeit erschüttern und zerrütten würde. Die Wahrung der sozialen Stellung, aus der heraus allein der Mensch fruchtbringend zu wirken imstande ist, das Streben nach Erlangung und Erweiterung eines segensreichen Pflichtenkreises gelten mir nicht etwa bloss als eine Vorstufe sittlicher Bethätigung, die man sobald als möglich hinter sich zu lassen hat, sondern als eine dauernde Grundlage derselben, die der beständigen und fortdauernden Fürsorge bedarf, wenn sie sich auch zu der sittlichen Wirksamkeit selbst nur als dienendes Mittel zum beherrschenden Zweck verhält.

Die Schwierigkeit für die Betrachtung tritt erst da ein, wo diese indirekt sittlichen Pflichten gegen sich selbst mit Forderungen des natürlichem Glücksstrebens zusammenfallen. Dies ist durchaus nicht immer der Fall, sondern oft genug legen die Pflichten gegen sich selbst auch dem natürlichen Glücksstreben Opfer auf (z. B. wenn ein Kandidat auf die geliebte reiche Braut verzichten muss, weil sie sich weigert, ihm in den sich ihm allein darbietenden Pflichtenkreis zu folgen). Wo aber Pflicht gegen sich selbst und Glücksstreben zusammentrifft, da sind drei verschiedene Fälle möglich. Im ersten

Fall wird die Pflicht gegen sich selbst nach ihrem indirekt sittlichen Charakter gar nicht erkannt, so dass die Entschliessung nach rein eudämonistischen Motiven erfolgt; dann entbehrt die Handlung jedes subjektiv sittlichen Wertes und ist rein natürlich, also sittlich indifferent. Im zweiten Falle wird die Pflicht gegen sich selbst erkannt und als solche vollzogen ganz unabhängig von ihrer eudämonistischen Bedeutung; dann wird der Natur durch einen ethischen Rigorismus Gewalt angethan. Im dritten Falle wird sowohl der indirekt sittliche als auch der eudämonistische Charakter der Entschliessung und die zufällige Harmonie beider Motive im gegebenen Falle anerkannt; dann wird sowohl der sittlichen als auch der natürlichen Seite des Menschen Genüge gethan.

Im ersten Falle, wo völlige Unkenntnis des indirekt sittlichen Charakters der Entschliessung besteht, tritt die Gefahr ein, dass bei vorkommenden Kollisionen zwischen eudämonistischen und ethischen Forderungen die letzteren unterliegen, weil sie ganz unbeachtet bleiben; indessen bleibt auch hier noch die Möglichkeit offen, dass eben durch die eintretende Kollision das sittliche Bewusstsein geweckt wird und die ethischen Motive sich dann mit Erfolg geltend machen. Im zweiten Falle, wo die Sittlichkeit denaturiert ist, hat man es mit höchst unerquicklichen Erscheinungen zu thun; solche Rigoristen sind meist harte, finstere, freudlose und lieblose, asketische und unliebenswürdige Gesellen. Nur im dritten Falle ist die ethisierte Natürlichkeit in ihrer natürlich-sittlichen Harmonie gleich fern von demoralisierter Natur und denaturierter Sittlichkeit; sie allein stellt das volle und ganze Menschentum dar.

Bei einer solchen Vereinigung wird nur dann die volle Harmonie hergestellt und die Bindung des natürlichen Glücksstrebens in seine sittlich erlaubten Schranken verbürgt sein, wenn das sittliche Bewusstsein das herrschende ist und das natürliche Glücksstreben nicht nur beaufsichtigt, sondern auch soweit es ihm die Zügel schiessen lässt, als Vorspann für sittliche Zwecke benutzt. Denn erst darin besteht die volle und positive Ethisierung des Natürlichen, dass es als Mittel für den Dienst sittlicher Zwecke verwertet wird, nicht bloss darin, dass es negativ beschnitten und in Grenzen gebannt wird. Wie

jedes ideell höhere Moralprinzip nur dadurch sich auch zu dem reell mächtigeren macht, dass es die niederen Moralprinzipien als Hülfskräfte ausnutzt, die moralischen Instinkte zu bewusstsittlichen Trieben erhebt und die bewusstsittlichen Triebe zu immer höherer und höherer Stufe der Ethisierung emporführt, so ist es auch Aufgabe aller Moralprinzipien, die bloss natürlichen, an und für sich nicht sittlichen Triebe dadurch zu ethisieren, dass sie sie in den Dienst sittlicher Zwecke stellen und als bequeme Handhabe zu ihrer Verwirklichung ohne unnütze sittliche Kraftanstrengung verwerten. Denn auch auf dem Gebiete des sittlichen Lebens gilt das Gesetz der geringsten Kraftentfaltung, und es wäre eine Verletzung der Pflicht gegen sich selbst, wenn man das Gesamtmass der individuellen Kraft mehr als nötig damit abnutzen wollte, dass man durch sittliche Kraftanstrengung sich abringt, was unter Ausnutzung des freien Spiels der natürlichen, sittlich indifferenten Triebe mühelos von selbst erreicht wird.

Allerdings muss die sittliche Selbstbeherrschung die Kontrole behalten, und den Vorspannpferden die Zügel niemals lockerer lassen, als ihre erfahrungsmässig erkannte Natur es ohne Gefahr des sittlichen Strauchelns gestattet. Aber dazu ist nicht eine beständige sittliche Reflexion in jedem Augenblick erforderlich. Es wäre nicht bloss ein ethischer Rigorismus sondern eine geradezu unerträgliche Pedanterie, zu fordern, dass bei der unschuldigsten Lebensfreude eine sittliche Reflexion dem harmlos Geniessenden über die Schulter gucken und ihm ins Ohr raunen sollte: du darfst das nur geniessen, weil und insofern du dadurch deine Kräfte erfrischest, also eine sittliche Pflicht erfüllst! Eine solche moralisierende Pedanterie würde in der That aller Ausspannung eine „bleierne Absichtlichkeit aufdrücken“, wie Schneidewin sagt (99) und als beständig gespannte Reflexion eben den Zweck der Ausspannung verfehlen, dem sie pflichtmässig zu dienen beabsichtigt. Die angestrebte Harmonie des Natürlichen und Sittlichen würde verfehlt werden, wenn die dominierende Stellung des Sittlichen als eine fortlaufende Begleitung der sittlichen Reflexion verstanden würde.

Die angestrebte Harmonie wird vielmehr nur dann erreicht, wenn die sittliche Reflexion auf ein Mindestmass beschränkt

wird. Zunächst muss es für den Menschen im Prinzip feststehen, dass der eigentliche Wert der natürlichen Triebe und ihrer relativen Befriedigungen nur in dem mittelbaren Dienste sittlicher Zwecke zu suchen ist; wenn aber dieser Grundsatz einmal anerkannt und über alle Zweifel hinausgerückt ist, so hat es gar keinen Zweck mehr, sondern wäre ganz unverständig, das ein für alle mal Erledigte immer von neuem wieder durch gewaltsame Reflexion in den Mittelpunkt des Bewusstseins zu zerren. Sodann muss der sittlich reife Mensch für alle gewöhnlichen Fälle des Lebens die nötigen Erfahrungen darüber gesammelt haben, welche Art von Ausspannungen, Erholungen, Erfrischungen und spielenden Übungen seiner Natur am meisten zusagen und am dienlichsten sind, welche andere Genüsse hingegen ihr abträglich, und in welchem Masse sie ihr schädlich sind. Auch in Betreff der Leiden und Unbehaglichkeiten des Lebens wird er genau gelernt haben, welche seine Kraft stählen, und welche an ihr nagen und sie irritierend unterwühlen, welche er also ohne Nachteil geduldig über sich ergehen lassen darf, und welche er mit voller Kraft bekämpfen muss, um sich die Leistungsfähigkeit zu erhalten. Der verständige Mensch wird sich allmählich eine individuell bestimmte Diätetik des Leibes und der Seele zurechtgelegt haben, wie sie für seine Veranlagung am besten passt. Dabei wird in manchen Punkten sein natürliches Glücksstreben mit den sittlichen Pflichten gegen sich selbst harmonieren, in andern aber gegen die herrschende sittliche Rücksicht zurückstehen, oder doch sich von ihr Einschränkungen gefallen lassen müssen. Ein Bedürfniss nach unmittelbarer ethischer Reflexion und nach einer aktuellen Kontrole der natürlichen Triebe mit dem sittlichen Bewusstsein wird sich nur in den Ausnahmefällen des Lebens herausstellen, wo durch besondere Anlässe ungewohnte Motive oder Impulse von ungewohnter Stärke an die natürlichen Triebe herantreten. Dann wirkt aber bei dem durch die Schule der sittlichen Selbstsucht an Selbstbeherrschung gewöhnten Menschen der ungewöhnliche Lebensreiz sicher genug als mahnender Weckruf, der die sittliche Reflexion ohne besondere Kraftanstrengung reflektorisch auslöst.

Auch das ist nicht zu befürchten, dass die Oberherrschaft der sittlichen Zwecke über die natürlichen Triebe das Leben

mit einer schablonenhaften Eintönigkeit und Gleichförmigkeit behaften würden, weil die sittlichen Zwecke als objektive immer sich gleich wären. Denn die objektiven Zwecke sind nicht einförmige und stationäre Aufgaben, sondern ein unendlich reiches System von Zwecken, in welchem nur die Endglieder feststehen, die Mittelzwecke aber je nach den gegebenen Umständen und Verwirklichungsgelegenheiten wechseln. Wie jedes Individuum in seiner Veranlagung einzig ist, so ist auch die konkrete Formulierung der ihm angemessenen sittlichen Aufgaben eine singuläre, und je nach den Altersphasen, dem Wandel der sozialen Stellung und den sonstigen äusseren Umständen ist in jedem Augenblick des Lebens die zunächst zu lösende Aufgabe eine andere. Da ist eine Monotonie wahrlich nicht zu befürchten, wenn auch die Mannigfaltigkeit innerhalb längerer Zeiträume des Einzellebens durch ein gewisses Gleichmass rhythmisch wiederkehrender Aufgaben zusammengehalten wird. Ohne jene Mannigfaltigkeit auch in dem Wechsel der sittlichen Aufgaben würden wir allerdings von der Monotonie des von sittlichen Gesichtspunkten beherrschten Lebens erdrückt werden; ohne dieses Gleichmass wiederum würden wir die Möglichkeit einbüssen, jene verwirrende Mannigfaltigkeit auch nur zu übersehen, geschweige denn zu beherrschen.

Sicherlich kann der (positiv) sittliche Wert der Lebensgestaltung nicht erst von der Schlichtung schwieriger theoretischer Meinungsstreite und von der Lösung kasuistischer Probleme abhängig sein, wenngleich das (superlativ) sittlichste Handeln erst das der richtigen geistigen Überzeugung gemässe ist (98). Jedes Handeln ist sittlich, das einer auch nur relativ wertvollen Zwecksetzung entspringt und die handelnde Person in deren Dienst stellt. Selbst aus dem Irrtum kann ein sittliches Handeln erwachsen, nicht nur in formeller Hinsicht, insofern die Kraft der sittlichen Selbstbeherrschung sich durch Selbstüberwindung und Selbstverleugnung bekundet, sondern auch in inhaltlicher Hinsicht. Denn es giebt keinen Irrtum, der nicht auch eine relative Wahrheit einschlösse, und deshalb kann auch der irrtümlich bestimmte Zweck ein relativ wertvoller sein. Auch derjenige Mensch kann sittlich handeln, dem das Bewusstsein einer objektiven Zwecksetzung fehlt, und der bloss subjektiven moralischen Triebfedern folgt; er muss dann

nur das Bewusstsein haben, dass das diesen bestimmenden Triebfedern gemässe Handeln wirklich ein sittliches sei im Gegensatz zu dem bloss natürlichen Handeln, das durch andere, sittlich indifferente Triebfedern bestimmt wird. Gleichgültig aber ist es dabei für den sittlichen Wert der Handlung, ob er die unbewusste teleologische Bedeutung der betreffenden subjektiven moralischen Triebfeder mit seinem Bewusstsein durchschaut oder nicht, d. h. ob er ein Verständnis dafür hat, dass dem aus diesen Triebfedern folgenden Handeln ein objektiv sittlicher Wert nur darum zukommt, weil sie unbewusst teleologisch ist, und dass der subjektive sittliche Wert dieser Triebfeder im Allgemeinen erst wieder durch ihren objektiven bedingt ist, wenngleich im besonderen Einzelfalle der subjektive sittliche Wert der Handlung unabhängig davon ist, ob ein objektiv wertvoller Zweck erreicht ist oder nicht.

2. Ist meine Ethik eudämonistisch im verwerflichen Sinne des Worts?

Stange kennt ebenso wie Schulze einen doppelten Eudämonismus, deren einer ihm verwerflich, der andere unentbehrlich scheint (a. a. O. S. 90). In dem Sinne, dass überhaupt ein Gut als erstrebenswertes Ziel hingestellt wird, erscheint ihm der Eudämonismus als unbedingt notwendig; aber nur derjenige Eudämonismus scheint ihm statthaft, der das Gut als ethisches Ideal fasst (a. a. O. S. 92). Dieses ethische Ideal fasst er als Vollendung der aus der absoluten Persönlichkeit stammenden endlichen Persönlichkeit (92—93 Anm.), die allerdings erst im Jenseits erreicht wird (98). Diesem ethischen Ideal stellt er alle möglichen Ziele und Güter zusammengefasst gegenüber als einen einseitigen „subjektivistischen Eudämonismus, der keine höheren Zwecke kennt als die Lust und das natürlich-sinnliche Wohlergehen“ (96), wie von jeher die Theologen alles, was nicht auf Verwirklichung des Gottesreiches abzielte, als natürlich-sinnlichen Hedonismus zu brandmarken gesucht haben. Meine Ethik verurteilt er, weil sie in diesem schlechten Sinne eudämonistisch sei, und sucht den Beweis für diese Behauptung zu führen erstens aus dem Pessimismus, zweitens aus der

Wesensidentität und drittens aus dem Mangel eines ethischen Ideals im Sinne der absoluten Persönlichkeit.

a Realprinzip und Intellektualismus.

Dem Eingehen auf diese dreigliedrige Beweisführung ist die Bemerkung vorauszuschicken, dass Stange sowohl meine Erkenntnistheorie als auch meine Metaphysik völlig missverstanden hat, was auch für seine Beurteilung meiner Ethik verhängnisvoll geworden ist. Die erkenntnistheoretische Ansicht, die er als seine eigene der meinigen gegenüberstellt (45 Z. 10—1 von unten), deckt sich genau mit der meinigen, während die Ansicht, die er mir im Gegensatz dazu unterstellt (92 Z. 15—10 a. unten, 93 Z. 2—5), von mir perhorresziert wird. Nur die funktionelle Bestimmtheit der zu erkennenden Dinge an sich halte ich für homogen mit derjenigen des Erkenntnisträgers allerdings nicht bloss die logische, ideelle Seite dieser Bestimmtheit, sondern auch die unlogische thelistische Seite derselben, sodass unser Erkennen nicht die Berührung des Wesens zweier Dinge an sich, sondern nur das Produkt ihrer Thätigkeiten ist, und das Wesen des erkennenden Subjekts sich keineswegs in der erkennenden, intellektuellen, logisch-ideellen Thätigkeit erschöpft. Durch seine falschen erkenntnistheoretischen Unterstellungen wird Stange dazu verleitet, einerseits die Realität in meinem System an der unrechten Stelle zu suchen, und andererseits ihm in praktischer Hinsicht einen einseitigen und fehlerhaften Intellektualismus anzudichten, während ich gerade mein eifrigstes Bemühen darauf gerichtet habe, diesen bei Hegel vorgefundenen Intellektualismus durch allseitige gerechte Würdigung der geistigen Faktoren zu überwinden.

Stange meint, dass ich die Realität in die Substanz oder das Subjekt hinter den Attributen zurückwerfe, und er giebt sich viele Mühe zu beweisen, dass aus meinen Attributen (Wille und Idee) eine Realität nicht entspringen könne, um diese seine Behauptung zu stützen. Nun ist aber nach meiner Auffassung „Realität“ ein Begriff, der bloss im Gebiete der Erscheinung und nicht des Wesens, nur des Modus und nicht der Substanz Platz hat. Da aber die Prinzipien, welche die

phänomenale Realität konstituieren, im Bereiche des Wesens liegen, so folgt daraus, dass diese sämtlichen Prinzipien einschliesslich des positiven Realprinzips, nicht schon diejenige Realität besitzen können, welche sie in der Erscheinung oder dem Modus erst hervorbringen sollen. Stange hingegen findet darin einen „Zirkel“, dass die Realität aus dem Zusammenwirken von Prinzipien entspringen soll, die selbst noch nicht real sind (48). Real sind die Modi allerdings nur, sofern sie von einer (absoluten) Substanz getragen werden; denn die von der Substanz abgelösten Thätigkeiten würden trägerlos in der Luft schweben, also auch keine Realität konstituieren können. Aber diese Rückenanlehnung der Modi (oder empirischen Subjekte) an die Substanz (oder das absolute Subjekt) ist ja auch bei mir überall vorausgesetzt, ohne dass darum die Substanz aus einer unentbehrlichen Bedingung für das Zustandekommen der phänomenalen Realität zum positiven Realprinzip würde. Die Substanz hat nur Subsistenz (Übersein), aber nicht Existenz (Dasein), also erst recht keine Realität. Positives Realprinzip ist vielmehr bei mir ausschliesslich der Wille, während die Idee nur die logisch-ideelle Bestimmtheit der vom Willen gesetzten Realität hinzuthut.

Der Wille ist nicht, wie Stange meint, bei mir lediglich Anfangsgrund des Weltprozesses (47), sondern zugleich auch ihm dauernd immanent; blosser Anfangsgrund ist nur der Wille vor seinem Zusammenwirken mit der Idee, aber stetig immanentes Realprinzip des Weltprozesses ist er in seiner Verbindung mit der Idee. Der Wille ist absolute Realtendenz schlechthin, nicht bloss Realisationstendenz seiner selbst, und nicht bloss Realisationstendenz der Idee (53 Anm.), sondern beides in Einem, wenn man will auch noch Realisationstendenz des substanziellen Wesens dazu, welche in der That erst durch den Willen realisiert wird und in seiner Essenz Wollen und Vorstellen als die in und mit ihm zu realisierenden Momente einschliesst. Der Gegensatz von Wille und Idee ist weder ein bloss formaler, noch auch ein realer Widerstreit (48), sondern ein inhaltlicher (materialer) Gegensatz, der zum bloss logisch-idealen Widerstreit führt. Ein realer Widerstreit kann erst zwischen Momenten aufkommen, die beiderseits das Realisationsprinzip, den Willen in ideeller Bestimmtheit, in sich enthalten. Nicht das Absolute findet an

den gespaltenen Partialwillensakten einen Widerstand, denn das kann überhaupt keinen finden, sondern nur seine Partialwollungen finden aneinander Widerstände. Mit diesem realen Widerstreit ist aber die Realität der Modi im phänomenalen Sinne gegeben, ohne dass es einer Zweideutigkeit des Wortes Realität bei mir bedürfte, die erst von Stange hineingetragen wird. Dieser verknüpft nämlich unwillkürlich mit Realität die Nebenvorstellung der Materialität oder Stofflichkeit (50), und schiebt diese nun auch mir unter, während ich die Realität gänzlich von dieser irreleitenden Begleitvorstellung gereinigt habe. Keine einzelne der Partialwollungen des Absoluten in ihrer Isolierung kann real heissen, obwohl sie auch so realisationskräftig genannt werden muss; aber alle sind real in ihrem systematischen Zusammenhange im Weltprozess, indem sie mit einander gesetzmässig kollidieren und an einander die realisationskräftigen Widerstände finden. Nur ein gewisser Teil der realen Partialwollungen ist so beschaffen, das er in sinnlich wahrnehmenden Individuen die subjektive Erscheinung der Stofflichkeit hervorruft und darum Materie genannt wird. Aber diejenigen Partialwollungen, welche dem Gebiet der materiellen Erscheinungen angehören, sind deshalb um nichts realer als diejenigen andern, welche im immateriellen, rein geistigen Gebiete verbleiben. Das Gebiet der Materialität ist nur ein enger Ausschnitt aus dem weiteren Gebiete der Realität in der Erscheinungswelt; die sogenannten materiellen Erscheinungen sind nicht darum real, weil sie uns als stofflich erscheinen, sondern weil sie ein System von dynamischen Kollisionen bilden, und ihre Materialität fügt ihrer ohnehin schon bestehenden Realität kein Tüttelchen hinzu. Der abstrakte Monismus kennt gar keine wahrhafte Realität sondern nur den illusorischen Schein einer solchen; der Theismus sucht die Realität irrtümlicherweise in einer abgeleiteten Substanzialität, deren Begriff kaum vor dem Rückfall in Stofflichkeit zu schützen ist. Der konkrete Monismus verflüchtigt weder die Realität zum subjektiven Schein, noch hypostasiert er sie zur abgeleiteten (geschaffenen) Substanz, sondern hält die rechte Mitte inne, indem er sie in einem System dynamischer Aktionen und Kollisionen sucht.

Stanges Vorwurf des Intellektualismus gegen meine Philo-

sophie entspringt daraus, dass er die Bedeutung des Willens als Realprinzips verkennt und sich einbildet, es handle sich für mich bei der Kultursteigerung nur um die Erzeugung intellektueller Güter, und die Leistungen des Verstandes seien bei mir das eigentliche Ziel alles sittlichen Strebens. Nun sind aber bei mir weder das letzte Ziel des sittlichen Prozesses noch seine einzelnen Mittelglieder rein intellektuell, sondern wesentlich Willensvorgänge. Die intellektuellen Fortschritte sind wertlos, wenn sie nicht motivierende Kraft auf den Willen entfalten; ob sie das aber thun, hängt von der Entwickelung des Gemüts und Charakters und der sozialethischen Institutionen ab. Wenn diese nicht mit der intellektuellen Entwickelung Hand in Hand geht und gleichen Schritt hält, so bleibt die letztere ohne praktisch wertvolle Folgen, ja sogar sie kann den sittlichen Verfall beschleunigen. Alle vier Entwickelungsreihen sind nur mittelbar wertvoll im objektiven Sinne, und es ist mir niemals eingefallen zu behaupten (wie Stange glaubt S. 68), dass irgend welcher von ihnen ein unmittelbarer Wert zukomme. Die Gemüts- und Willenstugenden erscheinen dem Menschen als unmittelbar wertvoll, sofern er sich zwar ihres Wertes mit Recht bewusst ist, aber der indirekten Begründung ihres Wertes nicht bewusst ist. Der Philosoph durchschaut aber diesen Irrtum.

Am wenigsten weit ist die Vermittelung bei der Charakterentwickelung, der Stärkung des innersten Kernes der sittlichen Gesinnung, der Verbesserung der Technik der sittlichen Selbstzucht und der aus ihr folgenden Steigerung der Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung; denn diese kommt unmittelbar der Empfänglichkeit der Menschen auf sittliche Motive zu Gute. Weiter ab liegt schon die Entwickelung des Gemüts und der sozialethischen Institutionen. Denn das Gemüt hat die Aufgabe, die zunächst dem Verstande entgegentretenden Motive durch Versenkung in das Gefühlsleben motivationskräftig zu machen, und die Vollkommenheit der sozialethischen Institutionen verbürgt bei gleichem Kern der sittlichen Gesinnung eine objektiv sittlichere Bethätigung. Die intellektuellen Fortschritte brauchen die allerweiteste Vermittelung, um wirksam zu werden, da sie erst durch das Medium der übrigen hindurchwirken. Ihre Wichtigkeit besteht hauptsächlich darin,

dass sie den Ansatzpunkt darstellen, auf den alle Hebel des Fortschritts sich stützen müssen, weil allein die Einsicht einer unmittelbaren Beeinflussung fähig ist, und die Besserung der Einsicht den Weg darstellt, auf welchem allmählich auch die Veredelung der übrigen Faktoren erzielt werden kann. Besonders deutlich ist dies für die Vervollkommnung der sozialethischen Einrichtungen, die mit dem Fortschritt der Wissenschaft immer mehr und mehr von vertiefter Einsicht abhängig wird. Der Kulturprozess umspannt aber alle diese Seiten als seine in Wechselwirkung stehenden Bestandteile.

Es ist sonach eine ganz irrtümliche Unterstellung, wenn Stange behauptet, dass nach mir Gelehrsamkeit und technische Gewandtheit auch höher stehen müssten, als Treue, Liebe, Geduld und Selbstüberwindung, dass überhaupt der intellektuell höher stehende Mensch auch sittlich höher stehen müsse (68), und dass der Ungebildete auch sittlich unter dem Gebildeten stehen müsse (65). Abgesehen davon, dass Gelehrsamkeit und technische Gewandtheit durchaus nicht notwendig eine höhere intellektuelle Stufe anzeigen, so steht doch der Gebildete um seiner Bildung willen nicht höher als der Ungebildete; er besitzt nur in seiner Bildung ein Mittel, um sein Thun wertvoller zu gestalten als der Ungebildete. Er kann aber auch seine Bildung dazu missbrauchen, der Menschheit schweren Schaden zuzufügen, und ob er seine höhere Bildung im guten oder bösen Sinne ausnutzt, hängt wiederum von seiner sittlichen Gesinnung ab, die von der Verstandesbildung unmittelbar nicht abhängig ist. Das intellektuelle Niveau des Menschen hängt nur zum einen Teil von seiner anerzogenen oder selbsterworbenen Bildung, zum anderen Teil von seiner Begabung ab. Wer sich mit Gewalt zu einer hohen intellektuellen Bildungsstufe hindurchringen will, zu der seine Begabung nicht ausreicht, der handelt nicht nur thöricht, sondern wegen der damit verbundenen Kraftvergeudung unsittlich. So viel fehlt daran, dass die intellektuelle Bildungsstufe für den sittlichen Wert bestimmend wäre. Objektiv wertvoller mag unter sonst gleichen Umständen der intellektuell Begabtere und Gebildetere sein, wenn er zugleich den Interessen der Menschheit dient, aber sittlicher ist er nur dann, wenn er seine überlegenen Fähigkeiten auch wirklich in sittlicher Gesinnung

dem Kulturprozess dienstbar macht, und auch dann nur unter Gleichheit aller übrigen Umstände. —

Die sittliche Gesinnung kann sich zunächst auf moralische Instinkte oder subjektive Gefühlsmoralprinzipien stützen. Diese sind weder rein natürliche Formen des Trieb- und Gefühlslebens (63), noch sind sie rein formalistisch und inhaltsleer, so lange sie nicht mit einem höchsten Ziel in Verbindung gesetzt sind (66). Sie sind allerdings natürliche Formen des Trieb- und Gefühlslebens, aber solche, in denen das Natürliche sich unwillkürlich ethisiert und in die sittliche Sphäre erhoben hat, also nicht rein natürlich geblieben ist. Sie tragen die Beziehung auf einen Zweck unbewusster Weise in sich, auch ohne dass dieser deutlich vors Bewusstsein tritt; sie sind nicht formalistisch leer, sondern inhaltlich bestimmt gerade insoweit als sie unbewusst teleologisch sind. Stange giebt denn auch die vorher bestrittene inhaltliche Bestimmtheit derselben in Beziehung zu anderen zu, und schränkt seinen Vorwurf auf den Mangel einer Direktive in den Gefühlsmoralprinzipien ein, durch welche ihre Bethätigung geordnet und geregelt würde (67). Dieser Mangel haftet ihnen unbestreitbar an, soweit er nicht durch eine glückliche Veranlagung, durch eine angeborene Harmonie der moralischen Instinkte unter einander in natürlicher Weise ausgeglichen wird. Jeder instinktive moralische Trieb ist teleologisch wertvoll nur unter den gewöhnlichen und durchschnittlichen Verhältnissen des Lebens und in Harmonie mit den übrigen Trieben, kann aber zweckwidrig wirken in ungewöhnlichen Ausnahmefällen, und geradezu sittlichen Unfug stiften, wenn er isoliert wirkt, seine relative Berechtigung zu falscher Verselbständigung überspannt und die nötige Rücksichtnahme auf die übrigen Triebe versäumt.

Die Direktive der Gefühlsmoral, soweit sie nicht schon durch angeborene Harmonie der Triebe oder instinktiven Takt gesichert ist, soll nun die Vernunftmoral liefern. Als subjektives Moralprinzip ist aber die Vernunft selbst rein formalistisch, und wenn sie sich durch Formbestimmungen (wie Wahrhaftigkeit, Ordnung, Autonomie) einen gewissen Inhalt giebt, so bleibt dieser doch äusserst abstrakt und dürftig und ist ganz ausser stande dem konkreten Reichtum der sittlichen

Aufgaben gerecht zu werden. Erst in dem Moralprinzip des Zweckes ergreift die subjektive Vernunft ein wahrhaft inhaltliches Prinzip, weist aber auch eben damit über sich hinaus, indem sie sich ausser stande erweist, das zunächst auch bloss formale Prinzip des Zwecks von sich aus mit Inhalt zu erfüllen.

So lange also die Vernunftmoral im Sinne eines bloss subjektiven Moralprinzips verstanden wird, kann sie wohl den Gefühlsmoralprinzipien an die Seite treten, sie vor allzugrosser sentimentaler Einseitigkeit bewahren und ihnen in mancher Hinsicht als Ergänzung dienen; aber wenn die Gefühlsmoralprinzipien aus ihr allein die Direktive für die Regelung ihrer relativen Berechtigung unter einander entnehmen sollten, so wären sie in der That auf ein ziemlich leeres Formalprinzip angewiesen. Wäre die subjektive Vernunftmoral auf die Gefühlsmoralprinzipien als auf ihren einzigen Stoff zur Vernunftbethätigung angewiesen, so läge hier in der That ein Zirkel vor. Aber so liegt die Sache gar nicht.

Die Vernunftmoral beschränkt sich nicht bloss auf den Formalismus der subjektiven Sphäre, sondern greift in die objektive und absolute über. Die objektiven Moralprinzipien sind wesentlich rationalistischer Art. Der Sozialeudämonismus weiss sich dem Individualeudämonismus gegenüber gestützt durch die Vernünftigkeit des Grundsatzes, dass das empfindende Subjekt gleichgültig sei. Das Prinzip des Kulturfortschritts ist wesentlich eine Anwendung des Entwickelungsbegriffes, der ebenso aus dem Begriff des Teleologischen entspringt, wie dieser aus dem angewandten Begriff des Logischen. Das Prinzip der sittlichen Weltordnung gliedert den Sozialeudämonismus und den Kulturfortschritt nach vernünftigen Gesichtspunkten dem Begriff einer sittlichen Weltordnung ein, der selbst nur als ein Ausschnitt der vernünftigen teleologischen Weltordnung sich darstellt. Der Mensch erkennt die sittlichen Ziele nicht rein aus sich, weder aus seiner Vernunft allein, noch aus der auf die übrigen subjektiven Moralprinzipien angewandten Vernunft, sondern er erkennt sie aus der Anwendung der Vernunft auf den gesamten Weltlauf einschliesslich der subjektiven sittlichen Veranlagung der Menschen. Er erkennt sie induktiv, indem er seine Vernunft auf die gesamte Erfahrung anwendet, die ihm

als ein gegebener Inhalt entgegentritt und darum auch geeignet ist, den objektiven Moralprinzipien einen Inhalt zu verleihen, den sie durch die subjektive Vernunft allein nicht erlangen können.

Aber diese induktive Erfüllung mit Inhalt, die Stange ganz unberücksichtigt lässt, leidet an einem ganz anderen Mangel als an formalistischer Leere, nämlich an Unsicherheit, Zerstückelung, Vereinzelung, Zusammenhangslosigkeit. Bald hier, bald dort ergeben sich objektive Ziele und sittliche Aufgaben aus dem Zusammentreffen der subjektiven Vernunft mit der Erfahrung; bald hier, bald dort schneidet die Induktion ein Stück der sittlichen Weltordnung heraus. Überall glaubt die Vernunft objektive Zwecke ergriffen zu haben, denen die sittliche Bethätigung sich zuwenden soll; aber wie vorher den einzelnen Gefühlsmoralprinzipien, so fehlt jetzt den einzelnen sittlichen Zwecken die rechte Harmonie, der systematische Zusammenhang. Wiederum tritt die Gefahr ein, die relative Berechtigung des einzelnen zu überspannen, sich über das relative Wertverhältnis der Zwecke unter einander zu irren, und damit die Harmonie des Ganzen zu stören. Wie leicht gelangt der beschränkte Verstand des Menschen mit seiner unzulänglichen Befähigung zur Übersicht dahin, ungeeignete Mittel zu richtigen Zwecken zu wählen, oder zweckdienliche Mittel, die wegen ihrer gefährlichen Nebenwirkungen nicht zu rechtfertigen sind, durch Zwecke von bloss relativem Werte dennoch rechtfertigen zu wollen! Wie der Mensch vorher auf dem Gefühlsstandpunkte in Gefahr war über der Unbewusstheit der objektiven sittlichen Ziele zu straucheln, so jetzt über der Vorwitzigkeit und Superklugheit seiner bewussten Reflexion, die in stückweiser Erkenntnis einseitiger Mittelzwecke stecken bleibt.

Dieser Gefahr ist nur durch möglichste Vollständigkeit der Induktion, durch möglichst systematischen Abschluss des Systems der sittlichen Zwecke in methodischer Weise zu begegnen; denn der Rückweis auf die Korrektur einer überspannten Reflexion durch die instinktiven Gefühlsmoralprinzipien passt doch wieder nur auf Leute von glücklicher Veranlagung, d. h. von einer angeborenen Harmonie zwischen Gefühl und Verstand, unbewussten Instinkten und bewusster Reflexion. Ein systematischer Abschluss der sittlichen Zwecke

bedarf aber eines Endzweckes, der das ganze System der Mittelzwecke in sich zur geschlossenen Einheit verknüpft. Ein solcher Endzweck der sittlichen Weltordnung kann eben so wenig sittlich sein, wie der Endzweck der natürlichen Weltordnung natürlich sein kann; er muss übersittlich und übernatürlich zugleich sein, d. h. metaphysisch. Die Vernunftmoral schliesst sich erst dann zur harmonischen Einheit zusammen, wenn sie die subjektive, objektive und absolute Sphäre zugleich umspannt. Ohne Glauben an eine metaphysische Spitze der Teleologie würde das System der Mittelzwecke teleologisch in der Luft schweben. Der Glaube an einen Endzweck allein kann die Induktion sittlicher Mittelzwecke aus der gegebenen Erfahrung ermöglichen, indem er die Induktion selbst zielstrebig leitet und damit erst erfolgreich macht, nämlich vom Herumtappen im Finstern befreit. Aber zum Leitstern der Induktion bedarf es noch nicht des Glaubens an einen bestimmten Endzweck, sondern nur des Glaubens an die Existenz irgend welchen Endzwecks, der vorläufig noch unbekannt ist und erst als letztes Ergebnis der Induktion erkannt werden soll, als solches aber auch nicht schlechthin unerkennbar bleiben darf. Wohl aber darf nachträglich der erkannte Endzweck als Prüfstein noch einmal an jeden einzelnen Mittelzweck angelegt werden, um durch diese Rechnungsprobe festzustellen, ob sich in das System der Zwecke auch nicht die Annahme von einzelnen Mittelzwecken eingeschlichen habe, die zu dem Endzweck teleologisch nicht passen, und deren induktive Gewinnung deshalb einer Nachprüfung unterzogen werden muss.

Ganz unrichtig ist hiernach Stanges Behauptung, dass der gesamte Inhalt der subjektiven (und objektiven) Moralprinzipien aus der Metaphysik abfliesse, und dass ihm mit der Streichung der Hauptsätze der Metaphysik auch der einzig mögliche Inhalt wieder entzogen werde (67). Für das absolute Denken wird allerdings der Inhalt der teleologischen, und damit auch der sittlichen Weltordnung aus dem Endzweck abgeleitet; für das menschliche Denken aber folgt umgekehrt die induktive Erschliessung des Endzwecks erst aus der gesamten Erfahrung und dem aus ihr abgeleiteten System der Mittelzwecke. Das rekonstruktive menschliche Denken muss aber den entgegengesetzten Weg zur Erkenntnis des Geschaffenen einschlagen

wie das konstruktive absolute Denken zum Schaffen. Da nun der das menschliche Geschlecht betreffende Teil der teleologischen Weltordnung nicht vom Absoluten als solchen, sondern erst vom menschlichen sittlichen Bewusstsein zur verbindlichen sittlichen Weltordnung, zum Gesetz oder zur Norm gestempelt, oder normiert wird, so kann auch der metaphysische Endzweck nicht Prinzip der Normierung des Sittlichen heissen, obwohl er im absoluten Denken Prinzip für die Bestimmung der teleologischen Weltordnung ist.

Noch weniger als das metaphysische Prinzip des Endzwecks kann das andere metaphysische Prinzip, das der Wesensidentität, die Sittlichkeit für unser menschliches Bewusstsein normieren, da es nicht einmal im absoluten Denken irgend wie bei der inhaltlichen Bestimmung der teleologischen Weltordnung mitwirkt. Beide metaphysische Prinzipien dienen für uns in der Hauptsache nur dazu, den anderweitig erschlossenen Inhalt der Sittlichkeit zu sanktionieren und dadurch seine Motivationskraft zu verstärken. Und wahrlich ist diese Leistung nichts Geringes. Denn wenn das Sittliche nicht bloss instinktiv als ein Unmittelbares erscheinen soll, so muss man sich auch der Vermittelung bewusst werden, durch welche seine Verbindlichkeit begründet, also der Wert des Sittlichen auch dann gestützt wird, wenn der Schein der Unmittelbarkeit dieses Wertes zerronnen ist. Das aber leisten keine anderen Moralprinzipien als die metaphysischen.

Stange vermengt unterschiedslos die Ableitung der teleologischen Weltordnung aus dem Endzweck im absoluten schöpferischen Denken und die Normierung des Sittlichen im menschlichen Denken. Wenn er den eigentlichen und letzten Grund für die Unvollkommenheit meiner Ethik darin sucht, dass ich im Hegel'schen Panlogismus und Intellektualismus stecken geblieben sei, nicht weiter als bis zu einem Urbegriff gelange, und keine wirkliche Willensrealität innerhalb des Weltprozesses anerkenne (70, 69), so bezieht er diese grundlosen Beschuldigungen auf die daraus folgende menschliche Unfähigkeit, aus einer rein intellektualistischen Metaphysik eine andre als eine formalistisch leere Ethik abzuleiten, verkennt aber dabei, dass ich die Ableitung einer Ethik aus irgendwelcher Metaphysik überhaupt für ein aussichtsloses Unternehmen halte. Hätte er aber mit seinem Vorwurf des Intellektualismus und Panlogismus recht, so würde aus ihm allerdings die Unfähigkeit des absoluten Denkens zur Aufstellung eines Endzwecks und damit auch zur Ableitung einer teleologischen Weltordnung folgen. Es würde dann weder eine Welt geben, noch Menschen in ihr, die sich mit Normierung der Sittlichkeit abmühten.

Man kann schon aus diesem ersten Abschnitt erkennen, wie sehr Stange meine Absichten in den wichtigsten Punkten missverstanden hat, und wie wenig hiernach zu erwarten ist, dass er in seiner dreigliedrigen Widerlegung dem Sinn meiner Ethik gerecht geworden sei.

b. Ethik und Pessimismus.

Stange ist als Theolog von dem teleologischen Charakter des Weltprozesses schlechthin überzeugt. „Ein Zweck ist da, und er ist es, der das Sein wertvoll macht; worin er besteht, ist eine andre Frage, jedenfalls aber hat er mit der Glückseligkeit nichts zu thun" (53). Aus der von ihm grundlos vorausgesetzten Unmöglichkeit eines Glückseligkeitszweckes folgt für ihn sofort die Notwendigkeit eines anderweitigen, nicht eudämonistischen Zweckes (55—56), während die Möglichkeit, dass die Welt zwecklos sein könnte, gar nicht berücksichtigt wird. Selbst, wenn alle nur erdenkbaren Zwecke als unmöglich erwiesen werden könnten, so würde daraus für Stange nur unsere Unfähigkeit zur Erkenntnis des Weltzwecks aber nicht die Zwecklosigkeit der Welt folgen (55). Die Teleologie steht also für Stange fast ganz unabhängig von der Erkennbarkeit oder Unerkennbarkeit des Zwecks; sie ist ihm ein apriorisches Dogma. Diesen Standpunkt teile ich keineswegs; denn für mich steht a priori gar nichts fest. Kann ich keinen Weltzweck induktiv erkennen, so kann auch die abstrakte Möglichkeit eines Weltzwecks für mich kein praktisches Interesse (insbesondere keine sittliche Motivationskraft) und keine theoretische Bedeutung mehr haben. Muss ich alle mir denkbaren Weltzwecke für unmöglich erklären, so wird die Wahrscheinlichkeit, dass es doch noch einen möglichen Weltzweck gebe, der mir noch gar nicht eingefallen ist, sehr klein und praktisch belanglos. Es ist also ganz un-

richtig, wenn Stange mir unterstellt, ich setzte beständig voraus, dass es doch einen Zweck, nämlich den eudämonistischen gebe, dass ich aus dieser Voraussetzung die Unmöglichkeit der etwaigen anderen Zwecke folgere (54), und dass diese als selbstverständlich vorausgesetzte Annahme das entscheidende Argument bei dieser meiner Schlussfolgerung sei. (55).

Gerade umgekehrt folgere ich die Notwendigkeit eines eudämonistischen Weltzwecks via eliminationis aus der Unmöglichkeit anderer Zwecke. Andere inhaltliche Zwecke als eudämonistische sind überhaupt nicht zu erdenken, — das räumt ja schliesslich auch Stange ein (92). Bloss formale Zwecke aber können nicht Selbstzwecke sein, denn sie schweben als formale in der Luft; werden sie dagegen als Mittel auf einen über ihnen stehenden Zweck bezogen, so muss dieser selbst ein inhaltlicher Zweck sein, wenn nicht von ihm dasselbe gelten soll. Selbstzweck kann nur ein inhaltlicher Zweck sein, und der einzige angebbare inhaltliche Selbstzweck ist ein eudämonistischer. — Es fragt sich nur, welcher Art der eudämonistische Weltzweck sei, ob ein positiv-eudämonistischer oder bloss ein privativ-eudämonistischer. Der Pessimismus lehrt, dass positive Glückseligkeit nicht der Zweck der Welt sein könne, dass also auch die positive Glückseligkeit nicht als Massstab des Wertes benutzt werden dürfe. Dass aber die privative Glückseligkeit (d. h. die Lust- und Schmerzlosigkeit) nicht der Zweck der Welt und damit ihr letzter indirekter Wertmassstab sein könne, das lehrt der Pessimismus durchaus nicht; im Gegenteil deutet er immer darauf hin. Indem Stange diesen Unterschied vollständig und hartnäckig ignoriert, unterstellt er mir einen logisch falschen Schluss (52). Gerade aus der Unmöglichkeit eines positiv-eudämonistischen Weltzwecks folgere ich durch indirekten Beweis die Notwendigkeit eines privativ-eudämonistischen Weltzwecks, nachdem sich ein eudämonistischer überhaupt als einzig möglicher herausgestellt hat. Stange hat also den Beweisnerv gar nicht verstehen können, weil er die Unterscheidung, auf die alles ankam, gewaltsam unterdrückt hatte. Wäre auch ein privativ-eudämonistischer Weltzweck und ein auf diesen gerichteter indirekter Eudämonismus unmöglich, so wäre für mich damit bewiesen, dass die Welt zwecklos und

echte Moral unmöglich sei. Diesen Beweis hat aber noch niemand erbracht, obwohl sich schon viele um ihn bemüht haben.

Nun ist gerade der positive, direkte Eudämonismus, der in jedem Augenblick und an jeder Stelle des Weltprozesses (d. h. in jedem Subjekt) ein Maximum von Lust fordert, der landläufige und verderbliche Eudämonismus, gegen welchen ich mit allen Kräften von Anfang meiner Wirksamkeit an gekämpft habe; der privative, indirekte Eudämonismus dagegen, der alles innerhalb des Weltprozesses bloss nach seiner teleologischen Beziehung auf den privativ-eudämonistischen überweltlichen Endzweck beurteilt und jede Einmischung positiv eudämonistischer Reflexionen in dieser Wertbemessung verwirft, ist der wahre Eudämonismus. Dieser echte Eudämonismus wird von den meisten Zeitgenossen gar nicht als Eudämonismus anerkannt, erstens weil sie ein bloss privativ eudämonistisches Endziel als nihilistisch missachten, und zweitens weil unser selbstsüchtiges Geschlecht an einem überweltlichen Ziel kein Interesse hat, bei dem die heute Lebenden doch nicht mit dabei sein sollen. Wenn jemand diesen privativen indirekten Eudämonismus nicht für den wahren halten will, so steht ihm das frei; wenn er ihn überhaupt nicht mehr als Eudämonismus gelten lassen will, so steht ihm darüber wenigstens die Diskussion offen. Wenn aber Stange meinen Standpunkt darum als falschen Eudämonismus verurteilt, weil er seinen Gegensatz gegen den positiven direkten Eudämonismus gar nicht verstanden und den Unterschied beider übersehen hat, dann muss man sich doch darüber wundern, dass eine solche Schrift preisgekrönt werden konnte, die ihrer Kritik ganz unrichtige Vorstellungen über den Kerngehalt der kritisierten Lehre zu Grunde legt. —

Gäbe es gar keinen Weltzweck, so wäre auch alles Wollen zwecklos und insofern unvernünftig. Giebt es aber einen Weltzweck, der als vernünftiger Selbstzweck gelten darf, so muss das auf ihn gerichtete Wollen vernünftig, alles andere Wollen aber unvernünftig sein. Unvernünftig wäre nach meiner Ansicht alles Wollen, das sich auf einen bloss formalen Weltzweck richtete, da ein solcher niemals die reale Existenz, wie sie erst durch das Wollen gesetzt wird, rechtfertigen könnte. Wenn der Pessimismus recht hat, so ist ferner jedes auf positive Glückseligkeit gerichtete Wollen unvernünftig,

und zwar genau in dem Umfange, in welchem der Pessimismus recht hat, also nur für die empirische Welt, wenn bloss der empirische Pessimismus im Rechte ist, — aber auch für die metaphysische Welt, wenn auch der metaphysische Pessimismus richtig ist (dagegen unrichtig Stange S. 54 Z. 25 bis 27). Vernünftig dagegen muss dasjenige Wollen sein, welches auf den allein vernünftigen Endzweck gerichtet ist, und da dieses der privativ-eudämonistische ist, so muss dasjenige Wollen vernünftig sein, das diesem Ziele direkt oder indirekt dient, also entweder als negatives Wollen das positivgerichtete Wollen wieder aufhebt, oder der Herbeiführung eines solchen negativen Wollens von genügender Stärke dient. Sittlich kann allerdings nur das vorbereitende Wollen heissen, weil nur dieses sich innerhalb der Erscheinungswelt bewegt; das negative Wollen, das den Endzweck unmittelbar erreicht, ist hingegen ein übersittliches Wollen. Aber vernünftig sind beide Arten des Wollens, das vorbereitende Wollen als ein auf die zweckmässigen Mittel zum Endzweck gerichtetes, das negative Wollen als ein unmittelbar auf den Endzweck gerichtetes.

Der übersittliche Endzweck aller Sittlichkeit darf selbst nicht mehr sittlich sein, wenn er auch vernünftig sein muss; denn wenn der Endzweck wiederum ein sittlicher wäre, so wäre ja die Sittlichkeit Selbstzweck, als solcher aber unvernünftig, weil formalistisch leer und inhaltlich zwecklos. Es ist also ganz vergeblich von Stange, einen Endzweck der Welt als transcendentes metaphysisches Prinzip zu suchen, an dem die innerweltliche Sittlichkeit hängen soll, und dabei nicht über die doch bloss innerweltliche Sphäre der Sittlichkeit hinausgehen zu wollen zu einem übersittlichen Prinzip. Ebenso ist es verkehrt, mir die Unterscheidung der innerweltlichen Sittlichkeit samt allen ihren Idealen von dem überweltlichen Zweck aller Sittlichkeit zum Vorwurf anzurechnen, weil dadurch die (begriffliche) Einheit zwischen den sittlichen Mittelzwecken und dem übersittlichen Endzweck aufgelöst werde (57) und das negative Endziel gar nicht dasjenige sei, was den Inhalt der empirischen menschlichen Sittlichkeit ausmache (59). Die Subsumtion unter einen gemeinsamen Begriff, wie Sittlichkeit, ist freilich ausgeschlossen, aber die reale und logische (teleologische) Einheit ist doch zwischen dem System der sittlichen Mittel und

ihrem Endzweck, zwischen den hinleitenden Schritten und dem letzten Schritte, zwischen Vorbereitung und Abschluss so gross wie möglich. —

Stange wirft mir vor, dass ich den Trieb nach Glückseligkeit mit dem Trieb nach Selbsterhaltung gleichsetze, und nur aus dieser falschen Identifikation die logische Berechtigung schöpfe, aus der Unerreichbarkeit einer (positiven) Glückseligkeit die Unvernünftigkeit des Wollens zu folgern (53—54). Dieser Vorwurf trifft mich nicht. Das Sein oder Nichtsein, Leben oder Nichtleben, die Setzung oder Nichtsetzung des Seins, die Erhaltung oder Nichterhaltung des Lebens, die Selbstbehauptung oder Selbstaufgabe betrachte ich als logisch völlig indifferent, so dass keine Seite vor der andern einen unmittelbaren Vorzug hat. An sich ist weder Selbsterhaltung noch Selbstvernichtung vernünftig oder unvernünftig zu nennen; in Bezug auf etwas anderes können beide es werden. Die Selbsterhaltung wird mittelbar vernünftig, wenn sie einem vernünftigen Zwecke dient und so lange sie diesem dient; sie wird privativ unvernünftig, wenn sie keinem vernünftigen Zwecke dient, und negativ widervernünftig, wenn sie die Verwirklichung des vernünftigen Zweckes hindert. Die Selbstvernichtung ist unvernünftig, wenn sie keinem vernünftigen Zwecke dient, und widervernünftig, wenn sie dem vernünftigen Zweck widerstreitet. Ist nun der allein vernünftige Zweck der privativ-eudämonistische, d. h. die Zurückgewinnung des mit der Willenserhebung verlorenen Friedens, so muss die Selbsterhaltung während der ganzen Dauer der Vorbereitung auf den Endzweck vernünftig, im jüngsten Augenblick, wo der Endzweck erreicht werden kann und soll, aber widervernünftig sein. Dagegen muss die Selbstvernichtung (einzelner Individuen oder Individuengruppen) während der Vorbereitung unvernünftig sein, während sie nach Vollendung der Vorbereitungsstufe als endgültige (universelle) Selbstvernichtung höchst vernünftig ist.

Unmittelbar vernünftig ist das negative Wollen, welches den privativ-eudämonistischen Endzweck realisiert, mittelbar vernünftig dasjenige positive Wollen, welches diesem negativen Wollen zur Vorbereitung dient. Unmittelbar unvernünftig ist dasjenige positive Wollen, welches auf positive Glückseligkeit gerichtet ist, weil es diese doch verfehlt, also

sich selbst widerspricht. Mittelbar unvernünftig ist alles negative Wollen, das durch partielle Selbstvernichtungen oder Willensverneinungen den zur Universalwillensverneinung führenden Prozess stört und hemmt. Wäre kein unvernünftiges Wollen gegeben, so wäre auch ein vernünftiges Wollen unmöglich; denn da der privativ-eudämonistische Weltzweck der einzig mögliche ist, so muss etwas zu Negierendes vorhanden sein, damit er aktuell werden kann, und dieses zu Negierende, zum privativen Nullpunkte Zurückzuführende, kann nur ein Unvernünftiges sein.

So folgt aus der logischen Betrachtung des Begriffes des Endzwecks dasselbe wie aus dem empirischen Pessimismus in seiner Erweiterung zum absoluten Pessimismus, nämlich dass das positive, realisierende, weltsetzende Wollen unvernünftig ist. Aus dem Begriff des Endzwecks folgt, dass nur ein negativer Zweck Endzweck sein kann*), und dass ein negativer Zweck nur gegen ein gegebenes Unvernünftiges aktuell werden kann. Aus dem Pessimismus folgt, dass das positive Weltwollen unvernünftig, weil sich selbst widersprechend ist, und dass es nur durch eine Umbiegung gegen sich selbst relativ vernünftig gemacht werden kann, indem es zu seiner Selbstaufhebung führt. Das Wollen an sich ist absolut unvernünftig, und relativ vernünftig kann es nur werden durch Negation seiner selbst oder Vorbereitungen dazu. Man sieht, dass dieses Urteil über die absolute Unvernünftigkeit und relative Vernünftigkeit des Wollens keiner Gleichsetzung des Glückseligkeitstriebes mit dem Selbsterhaltungstriebe bedarf und von einer solchen ganz unabhängig ist. —

Der negative Endzweck ist vielleicht derjenige Punkt in meiner Philosophie, welcher dem Bewusstsein der Zeitgenossen den schwersten Anstoss gegeben hat, das sich selbst mit dem Pessimismus, wie ich ihn vertrete, allenfalls befreunden könnte, wenn nur nicht hinter ihm der „entsetzliche“ negative Endzweck stände. Insbesondere in theologischen Kreisen hat mein negativer Endzweck das schwerste Ärgernis erregt, obwohl diese auf einen solchen Gedanken doch schon durch die Idee der Wiederbringung aller Dinge in Gott hätten vorbereitet sein

*) Ges. Studien u. Aufsätze S. 629—632.

können und sollen. So wendet sich denn auch Stange mit besonderer Energie gegen den negativen Endzweck, während er auf eine Kritik des Pessimismus und seiner Begründung verzichtet.

Stange macht gegen den negativen Endzweck zunächst geltend, dass dieser eine bloss formale Bestimmung sei, aus der ein materieller Inhalt nicht abzuleiten sei, und begründet dies damit, dass die Negation bloss etwas Formales, nämlich nicht ein besonderes Sein, sondern eine besondere Weise des Seins sei (58). Nun ist aber Negation zwar in logischer Hinsicht ein formaler Begriff zu nennen; real genommen, als reale Thätigkeit des Negierens und Aufhebens, ist sie etwas ebenso Inhaltliches oder Materiales wie die positive oder setzende Thätigkeit. Auch eine besondere Weise des Seins kann ebensogut inhaltlich wie bloss formal sein, je nachdem sie das Sein in inhaltlicher oder bloss formaler Weise bestimmt. Wenn alle besonderen Weisen des Seins (modi) bloss für formell gelten sollten, und bloss ein besonderes Sein (Substanz) inhaltlich genannt werden dürfte, dann wäre die ganze Welt (als Summe der modi) eine bloss formale Bestimmung der absoluten Substanz und diese selbst das einzig Inhaltliche. In Wahrheit aber ist die Substanz an sich ganz inhaltleer und empfängt allen Inhalt erst von ihren Accidentien (Attributen und Modis).

Damit ist der Vorwurf beseitigt, als ob ich doch ein bloss formales Prinzip statt eines inhaltlichen als Endzweck eingeschmuggelt hätte, und als ob sich aus diesem Prinzip kein materieller Inhalt ableiten liesse. Das absolute Denken hat in der That den ganzen Weltinhalt teleologisch aus diesem Prinzip abgeleitet. — Eine andere Frage aber ist es, ob ich diesen Endzweck benutzt habe, um aus ihm den Inhalt der Sittlichkeit abzuleiten. Stange behauptet, dass mein Pessimismus (vermittelst des negativen Endziels) dem teleologischen Prinzip, als der Grundlage der Ethik, die nähere Bestimmung gebe, dass deshalb der Pessimismus nicht bloss als negative Grundlage der Ausgangspunkt und verstärkendes Motiv meiner Ethik, sondern auch ihr Schwerpunkt sei (56), und dass er bei mir die Aufgabe erfüllen solle, nicht bloss eine Motivation, sondern auch eine Normierung des Sittlichen zu liefern (70). Ich bin dagegen der Ansicht, dass unser menschliches Denken ganz unfähig dazu

ist, dem absoluten Denken die Ableitung der Weltorganisation aus ihrem Endzweck nachzudenken, und dass jede hierauf gerichtete Anstrengung eine Thorheit wäre. Ich habe niemals mich einer solchen Thorheit schuldig gemacht, sondern habe stets behauptet, dass die Kenntnis oder Unkenntnis des Endzwecks der Welt für unsere Erkenntnis der sittlichen Mittelzwecke gleichgültig sei, dass wir diese vielmehr auf induktivem Wege aus dem uns erfahrungsmässig gegebenen Ausschnitt des Weltprozesses zu erkennen suchen müssten. Der Pessimismus kann eine Verstärkung der Motivation zum Sittlichen nur für Pessimisten liefern, nicht für Optimisten; eine Normierung des Sittlichen kann er aber weder für Pessimisten noch für Optimisten liefern, d. h. überhaupt für niemand.

Stange bestreitet ferner, (53 Anm.), dass aus meinen Prinzipien eine unendliche Unseligkeit des Absoluten folge, wie ich sie behaupte. Das Erheben von der Potenz zum Aktus ist allerdings eine qualitative Zustandsänderung, aber es ist zugleich mit einem quantitativen Moment behaftet, nämlich mit der unendlichen Intensität des Strebens. Der Wille ist deshalb auch nicht befriedigt, sobald er irgend etwas realisiert, sondern er würde nur befriedigt sein können durch Realisierung eines unendlichen Inhalts. Ein solcher bietet sich ihm aber nicht, da die ganze Idee als aktuelle jederzeit endlich ist. Die Vertröstung auf eine unendliche Entfaltungsmöglichkeit hilft dabei nicht, weil die Idee nur in unendlicher Zeit diese unendliche Möglichkeit aktualisieren könnte, der Wille aber in jedem Augenblick eine unendliche Erfüllung seines unendlichen Strebens fordert, was in sich widerspruchsvoll und darum unerfüllbar ist. Eine unendliche Entfaltung der Idee in einem zeitlich unendlichen Weltprozess würde nebenbei bemerkt den Begriff der Weltentwickelung ausschliessen. Es bleibt also der unendlichen Realisationstendenz ein unendlicher Überschuss über den realisierbaren Inhalt und damit eine unendliche Unbefriedigung nicht erspart.

Stange bestreitet die Möglichkeit eines negativen Endzwecks hauptsächlich durch zwei Einwände. Den ersten kleidet er in die Behauptung, dass die Modi oder Modifikationen des Absoluten niemals einen Einfluss auf dessen Wesen ausüben können, weil sie selbst von diesem abhängen, dass sie nur von dem Wesen

des Absoluten bedingt sind, aber nicht es bedingen können (65). Offenbar kann weder die Substanz noch die Essenz des Absoluten durch die Modifikationen geändert werden; die Attribute, von denen die Essenz der absoluten Substanz konstituiert wird, oder in die sie sich aus einander legt, bleiben unverändert dieselben, was immer die Modi anfangen mögen. Wohl aber kann der Zustand, in dem sich die Attribute befinden, vermittelst der Modi geändert werden. Ob der Wille ruhend oder erhoben, ob die Idee aktuell oder nicht aktuell ist, das sind Zustandsverschiedenheiten, welche die Essenz ganz unberührt lassen. Selbst diese Zustandsverschiedenheiten der Essenz könnten von der Gesamtheit der Modi nicht beeinflusst werden, wenn man die Modi nur als Resultate, nicht als lebendigen Prozess des Absoluten, nur als natura naturata und nicht zugleich als natura naturans betrachtet. Als Resultate entspringen die Modi aus den fortdauernden Kollisionen der relativ konstanten Funktionen oder Funktionengruppen des Absoluten und haben in diesem ihre modale Existenz. Als Teile des lebendigen dynamischen Prozesses aber sind sie selbst relativ konstante dynamische Funktionsgruppen, die nur an ihren Kollisionen mit anderen ihre Realität stetig erweisen und erhärten. Nur die letztere Betrachtungsweise wird dem untrennbaren lebendigen Zusammenhange der Modi mit dem Absoluten gerecht, während die erstere sie zu blossen Produkten des Prozesses erniedrigt, indem sie sie von den Wurzeln ihrer Kraft ablöst. Sind aber die Modi dynamische Funktionengruppen, so sind sie auch Bethätigungen der Attribute des Absoluten selbst, und ihre Gesamtheit ist dann die jeweilige Totalität der absoluten Bethätigung. So verstanden unterliegt es keinem Bedenken, dass die jeweilige Totalität der Funktionen der Attribute den jeweiligen Zustand dieser Attribute bedingen und beeinflussen könne.

Der zweite Einwand, den Stange gegen die Möglichkeit eines negativen Endzwecks erhebt, geht dahin, dass ein das positive Wollen überwiegendes negatives Wollen doch selbst auch wieder Wollen sein müsste, und deshalb nicht das Erlöschen des Wollens sondern nur seine Erneuerung zur Folge haben könnte (66). Stange setzt hierbei voraus, dass positives und negatives Wollen bei ihrem Zusammentreffen sich

nach ihrem dynamischen Effekt als Willensakte addieren, aber nicht subtrahieren. Für diese Voraussetzung fehlt es sowohl im Gebiete der physikalischen Mechanik wie in demjenigen der psychologischen an jedem Anhalt. Überall sehen wir, dass mit dem Vorzeichen des Inhalts oder der Strebensrichtung auch das Vorzeichen des Strebens selbst wechselt, dass entgegengesetzte Strebungen bei gleicher Stärke einander auslöschen, aber nicht verstärken, und bei verschiedener Stärke nur einen überschiessenden Rest der stärkeren bestehen lassen. Eine Erneuerung des Wollens wäre also nur dann von der letzten Krise zu erwarten, wenn das negative Wollen einen bedeutenden Überschuss über das positive Wollen besässe. Aber diese Voraussetzung ist darum unmöglich, weil das negative Wollen sich nur allmählich vorbereitet und allmählich bis zur Höhe des positiven wächst, also niemals stärker als dieses werden kann, da ja in dem Augenblick, wo es ihm gleich wird, auch schon die gegenseitige Aufhebung erfolgt. —

In diese beiden Einwände ist nun noch ein dritter, ohne besondere Nummerierung hineingewoben, nämlich die Behauptung, dass der bewusste Wille dem unbewussten gar nicht opponieren könne, weil er keine Realisierungskraft gleich diesem besitze, sondern nur im sekundären Sinne Wille sei (65). Stange beruft sich dabei darauf, dass nach meiner Ansicht nur der opbewusste Wille Ideen realisiere, der bewusste aber nur innerhalb der vorhandenen Realität eine Beziehungsänderung idealer Momente hervorrufe (65—66, 50). Die Stelle, auf welche er diese Behauptung stützt (Ph. d. Unb. II, 121), handelt aber einerseits gar nicht vom bewussten Willen, sondern vom unbewussten Willen der Atomkräfte, und sagt nur von deren Inhalt die Identität aus, aber nicht von der Form des Wollens, durch welche der Inhalt realisiert wird. Wäre wirklich das bewusste Wollen ein Wollen zweiter Klasse und unfähig zur Realisierung seines Vorstellungsinhalts, dann wäre allerdings der negative Endzweck unmöglich; aber die Voraussetzung ist irrtümlich. Die Vorstellung, gleichviel ob bewusste oder unbewusste, ist an sich selbst immer realisationsunfähig (Ph. d. Unb. II, 14), weil sie eben nicht Wille ist, sondern erst des Hinzutritts eines Wollens zu ihrer Verwirklichung bedarf. Das Bewusstsein samt all seinem Inhalt von Vorstellungen und Ge-

fühlen ist ebenfalls unfähig etwas zu setzen, zu realisieren, zu schaffen, weil es auf einer relativen Emanzipation vom Realisationsprinzip beruht, d. h. weil und sofern es eben nicht Wille ist. Dieser Art ist z. B. die Vorstellung oder Erwartung eines bestimmten konditionalen eigenen Wollens, der Vorsatz, der Wunsch, die Absicht, die Velleïtät; sie alle schaffen nichts. Dasjenige wirkliche Wollen hingegen, das mit der That in Eins fällt (Ph. d. Unb. II, 14, 15, 427—428), also das eigentliche Wollen, ist immer unbewusst, sowohl in demjenigen Wollen, welches bewusstes Wollen, als auch in demjenigen, welches unbewusstes Wollen im engeren Sinne genannt wird. Das sogenannte bewusste Wollen ist selbst ein unmittelbar unbewusstes Wollen, das aber mittelbar aus anderen Symptomen erschlossen wird (Ph. d. Unb. II, 45—51). Dieser Unterschied ist nun offenbar nicht dazu angethan, dem Wollen seinen eigentlichen Charakter, die Realisation des Idealen, abzustreifen und einen Gegensatz von Wollen erster und zweiter Klasse zu errichten.

Die Macht des Individualwillens ist beschränkt sowohl durch die Macht der übrigen Individualwillen (zu denen auch die Widerstände der Materie gehören), als auch durch die Macht der Naturgesetze, die vom absoluten Willen verbürgt ist. Diese Beschränktheit des Individualwillens gilt aber genau ebenso für den unbewussten wie für den bewussten; beide scheinen gleichermassen durch die Naturgesetze an die natürliche Weltordnung gebunden zu sein, und Wirkungen über ihre Leibessphäre hinaus nur vermittelst ihres Leibes vollbringen zu können. Dies gilt nicht nur für die gewöhnlichen mechanischen Wirkungen auf die Aussenwelt durch Gebrauch der willkürlichen Muskeln sondern auch für die sogenannten magischen Wirkungen, die sich vermutlich auf Fernwirkungen des Nervensystems durch Vermittelung der Imponderabilien zurückführen lassen. Wenigstens wäre es vorzeitig und voreilig, hiervon sichere Ausnahmen zu statuieren und auf solche einen Unterschied des bewussten und unbewussten Willens zu gründen. Wenn der bewusste Individualwille der Grosshirnhemisphären auf andere Teile des eignen Leibes als auf die willkürlichen Muskeln wirken will, so muss er nach der naturgesetzlichen Anordnung des menschlichen Individuenkomplexes zunächst autosuggestiv den Willen

niederer Nervencentra im eigenen Leibe erregen, weil dieser erst unmittelbaren Einfluss auf andere Körperteile hat. Da nun die Willen dieser niederen Nervencentra für das oberste Bewusstsein des Menschen relativ unbewusst sind, so sagt man, der bewusste Wille müsse sich in solchen Fällen des unbewussten Willens als Vermittler zur Ausführung seiner Absichten bedienen. Diese Ausdrucksweise kann irreleiten; denn einerseits ist das bewusste autosuggestive Wollen der Hirnhemisphären selbst als Wollen etwas unmittelbar Unbewusstes, und andererseits ist das ausführende Wollen des niederen Nervencentrums für dessen Bewusstsein in demselben Sinne mittelbar bewusst, wie das autosuggestive Wollen es für das Grosshirnhemisphärenbewusstsein ist. Aus dem Unterschiede dieser Stufen des relativen Bewusstseins in den Stufen der Individualwillen höherer und niederer Ordnung im Menschen ist also keinesfalls ein Unterschied zwischen absolut unbewusstem und indirekt bewusstem Willen in Bezug auf die Realisationsfähigkeit beider abzuleiten.

Jedes individuelle Wollen modifiziert unmittelbar nur seine eigene Objektivation (objektiv-reale Erscheinung) und nur mittelbar durch diese auch die der übrigen; das ist die naturgesetzliche individuelle Beschränktheit für die Realisationsfähigkeit des individuellen Wollens, das in Bezug auf den Weltwillen nur eine Partialwillensfunktion ist. Also nicht in der Bewusstheit liegt die Realisationsbeschränkung des menschlichen Wollens, sondern in der Beschränktheit der Individualität. Jedes indirekte bewusste Wollen ist innerhalb derselben Individualitätssphäre genau ebenso realisationskräftig wie ein völlig unbewusstes; auch wird niemand leugnen, dass bewusste Wollungen reale geistige Mächte im Menschen darstellen und sich als solche durch den Erfolg bewähren, sei es, dass sie durch innere That andere geistige Mächte überwinden, sei es, dass sie durch äussere That hinaustreten und durch ihre Werke von ihrer Macht Zeugnis ablegen. Nun wäre es aber denkbar, dass das von Stange irrtümlich auf die indirekte Bewusstheit des menschlichen Wollens bezogene Bedenken seine Bedeutung behielte, wenn es auf die beschränkte Realisationskraft der Individualwillen bezogen würde im Vergleich zu der anscheinend unbeschränkten Realisationskraft des absoluten Willens. Wie

kann die letztere durch die erstere überwunden werden? Wie können die in die naturgesetzliche Ordnung eingeschränkten Individualwillen sich aus eigener Kraft von dieser emanzipieren? Und wenn sie es nicht können, so ist der negative Endzweck unmöglich.

Zunächst ist dabei zu beachten, dass der absolute Wille zwar potentiell unendlich oder in seiner Realisationskraft unbeschränkt ist, aktuell aber sich selbst jederzeit auf die Realisation des jeweilig ihm von der Idee gegebenen idealen Inhalts beschränken muss, einfach darum, weil ihm nichts anderes zur Realisation vorliegt, und er selbst sich keinen zu realisierenden Inhalt geben kann. Die Summe der dem negativen Endzweck unmittelbar dienenden Individualwillen braucht also keineswegs über eine unbeschränkte, unendliche Realisationskraft zu gebieten, um das positive Weltwollen zu überwinden. Beides sind aktuell endliche Grössen, und es fragt sich nur, ob die eine immer grösser bleiben muss als die andere, oder ob unter Umständen auch die andere grösser werden kann als die eine. Beides sind Partialfunktionen des absoluten Wollens, und beide streben nach Realisation der Momente der aktuellen Idee.

Das eine dieser Momente ist die teleologische Weltordnung als Einheit der naturgesetzlichen Weltordnung, der sittlichen Weltordnung und der religiösen Heilsordnung, das andere ist der negative Endzweck dieser ganzen teleologischen Weltordnung. Das eine ist der positive Weltinhalt mit all seinen Konstanten und Gesetzen, das andere die Negation dieses Weltdaseins samt all seinen Konstanten und Gesetzen. Jedem dieser Momente der Idee fliesst genau soviel Anteil vom gesamten Wollen zu, wie es selbst an dem Gesamtumfang der jeweilig aktuellen Entfaltung der Idee, Anteil hat. Die naturgesetzliche Weltordnung bildet also einen Teil des vorbereitenden positiven Moments der Idee; die Aufhebung dieser naturgesetzlichen Weltordnung in und mit der Aufhebung des Weltdaseins bildet einen Teil des endgültig abschliessenden negativen Moments der Idee. So lange das erstere überwiegt, besteht die Einschränkung aller Individuen durch die naturgesetzliche Weltordnung und damit auch die betreffende Einschränkung der Realisationskraft ihrer vereinigten Individualwillen fort. Aber es ist keine unendliche Realisationskraft, von welcher gerade

dieser Inhalt des positiven vorbereitenden Moments der Idee verbürgt und sichergestellt wird, sondern nur die endliche, beschränkte Realisationskraft des auf dieses Moment der Idee gerichteten aktuellen Wollens, und seine relative Stärke hängt nicht von ihm und noch weniger von der hinter ihm stehenden unendlichen Potenz des Wollens ab, sondern lediglich von dem Verhältnis, welches dieses Moment der Idee zu dem andern innerhalb des Gesamtumfangs der Idee sich jeweilig gegeben hat.

Es ist selbstverständlich, dass das positive Moment der Idee und damit auch des Wollens im Übergewicht bleiben muss, bis die Zeit erfüllt ist, d. h. bis alle durch den Weltprozess getroffenen Vorbereitungen bis unmittelbar an das Endziel geführt haben. Dann aber hindert nichts, dass das Verhältnis sich verschiebt, d. h. dass der Teil der Idee, welcher in den zur Willensverneinung bereiten und gereiften Individuen verkörpert ist, das Gleichgewicht erlange gegen den anderen Teil der Idee, welcher bis dahin auch die Aufrechterhaltung der naturgesetzlichen Weltordnung verbürgte. In demselben Augenblick muss auch das Verhältnis des positiv und des negativ gerichteten Teiles des Weltwillens den Punkt erreichen, wo beide sich kompensieren, d. h. wo die Realisationskraft des positiv gerichteten und auch die naturgesetzliche Weltordnung aufrechterhaltenden Teiles aufgewogen wird durch die Stärke des negativ gerichteten Teils. In diesem Falle hört aber die Befähigung des positiv gerichteten Willensteiles zur Aufrechterhaltung der naturgesetzlichen Weltordnung auf, weil er nicht mehr stärker ist als sein ihn aufhebender Widerpart. Man sieht, dass in einem solchen Falle auch die Bindung jedes einzelnen Individualwillens an die Schranken der naturgesetzlichen Weltordnung dahinfällt, weil diese Schranken selbst dahinschwinden mit dem Erlöschen des Willensteiles, der sie in Gemässheit des vorbereitenden Inhalts der Idee für so lange aufrecht erhielt, als es für den negativen Endzweck nötig war.

Hiernach ist die Beschränktheit der individuellen Willensmacht ebenso wenig ein Hindernis für die Möglichkeit des negativen Endzwecks wie die Bewusstheit des Individualwillens.

c. Ethik und Wesensidentität.

Wenn die Frage dahin geht, ob ich oder ein anderer ein objektiv gleiches Übel leiden soll, so ist es allerdings für das Absolute gleichgültig, wie meine Entscheidung ausfällt (60), vorausgesetzt, dass ich und der andere von dem objektiv gleichen Übel auch subjektiv in gleicher Weise mit Leid behaftet werden würde. Wenn aber die Frage so gestellt ist, ob lieber ich ein kleines Übel erleiden will, oder den anderen ein grosses erleiden lassen will, dann ist die Entscheidung für das Absolute nicht gleichgültig. Der erstere Fall ist eine seltene Ausnahme, der letztere dagegen tritt sehr häufig ein. Da nun das eigene Leid mich direkt betrifft, das fremde nur indirekt und da ich in Folge dessen stets unwillkürlich dahin neigen werde, das erstere zu überschätzen, und das letztere zu unterschätzen (60), so muss ich daraus die Warnung schöpfen, meiner eigenen Schätzung des fraglichen Grössenverhältnisses nicht ohne weiteres zu trauen, sondern einen empirischen Reduktionskoeffizienten an dieselbe anzulegen. Hieraus erwächst die Pflicht, das eigne Wohl selbst dann hinter das fremde zurückzustellen, wenn mir beide in gleichem Masse beteiligt erscheinen; denn ich muss annehmen, dass meine Schätzung mit einem Fehler zu meinen Gunsten behaftet ist.

Der Wert des Prinzips der Wesensidentität meiner mit dem Nächsten liegt nicht darin, dass es Pflichtenkollisionen und Interessenkonflikte zu entscheiden und in der inhaltlichen Bestimmung des Sittlichen das letzte Wort zu sprechen hätte. Sein Wert liegt vielmehr erstens theoretisch in der metaphysischen Begründung und Sanktion der sonst in der Luft schwebenden altruistischen Forderungen, und zweitens praktisch in einer Verstärkung des motivatorischen Gewichtes, welches das instinktive Mitgefühl zu Gunsten der altruistischen Forderungen in die Wagschale wirft. Das Mitgefühl wirkt gefühlsmässig, das Identitätsbewusstsein zunächst nur durch verstandesmässige Reflexion, aber je länger je mehr auch zugleich mit einer durch sie vermittelten gefühlsmässigen Erregung.

Diese aus dem Identitätsbewusstsein folgende gefühlmässige Erregung übersieht Stange ganz, er kennt nur das instinktive Mitgefühl und glaubt irrtümlicherweise, dass in Bezug auf das

Bewusstsein der Wesensidentität mit dem Absoluten jede Gefühlsbeteiligung ausgeschlossen sei, weil das instinktive Mitgefühl fehle (60). In der That kann aber die in Gefühl umgesetzte theoretische Einsicht, die zum Gefühl vertiefte intellektuelle Überzeugung auch ohne besondere mystische Veranlagung ein sehr bedeutendes Mass erreichen, sei es, dass sie im Bewusstsein der Wesensidentität mit dem Nächsten zur Verstärkung des instinktiven Mitgefühls dient, sei es, dass sie im Bewusstsein der Wesensidentität mit dem Absoluten selbstständig für sich allein dasteht, oder auch das aus der mystischen Anlage erwachsende mystische Einheitsgefühl herauslockt und verstärkt. Das mystische Einheitsgefühl erscheint als ebenso unmittelbar wie das instinktive Mitgefühl; beide scheinen unmittelbarer zu sein als der Gefühlswiderschein, der durch die intellektuelle Überzeugung vermittelt (62) ist. Aber dieser Schein trügt; die Vermittelung liegt nur bei dem letzteren klar zu Tage, während sie sich bei den beiden ersteren in der unbewussten ontogenetischen und phylogenetischen Vorgeschichte verbirgt.

Gegen das Prinzip der Wesensidentität mit dem Absoluten und gegen seine sittliche Motivationsfähigkeit erhebt Stange den Einwand, dass mich nur mein individuelles Bewusstsein und die Glückseligkeit meines bewussten Ich interessiere, dass dagegen die Seligkeit oder Unseligkeit des Absoluten mich gar nichts angehe, weil ich von ihr nicht berührt werde, gleichviel ob ich im Grunde mit ihm identisch bin oder nicht (60). Dies ist ganz richtig für einen Menschen, der unfähig ist, aus dem Erscheinungsich seines Bewusstseins in sein wahres Selbst, d. h. in das unbewusste Subjekt hinabzutauchen, an welchem sich jener Bewusstseinszustand abspielt.

Wer an der Oberfläche der subjektiven Erscheinung stehen bleiben will, wer sich weigert, von dieser Oberfläche in den Grund des eigenen Wesens hinabzutauchen und das phänomenale Erscheinungsich zum „wahren Selbst“ zu vertiefen, wer es ablehnt, seine Bewusstseinszustände auf einen unbewussten substantiellen Träger derselben zu beziehen, sein eigentliches Interesse für sich selbst, d. h. seine echte „Selbstsucht“, auf dieses wahre Selbst zu richten, der wird sich auch fernerhin behaglich in den Schleier der Maja einhüllen, über den nur in-

direkt durch intellektuelle Reflexion erkennbaren Kern der eigenen Individualität spotten und jede Bethätigung zu Gunsten dieses wahren eigenen Selbst ebenso verweigern wie zu Gunsten eines absoluten Subjekts, das mit ihm identisch sein soll. Wer dagegen sein wahres Selbst nicht in den wechselnden oberflächlichen Bewusstseinszuständen sondern in der unbewussten Tiefe des eigenen Wesens sucht, der wird auch bereit sein, den Egoismus des unbewussten Erscheinungsich zu einer auf dieses wahre Selbst gerichteten Selbstsucht zu vertiefen und sich zu Gunsten des letzteren und in seinem Interesse zu bethätigen.

So lange das wahre Selbst im Gegensatz zum Erscheinungsich ein individuelles bleibt, so lange kann auch der vertieften Selbstsucht der Vorwurf des Individualeudämonismus nicht erspart bleiben; dies ist der durchschlagende Grund, warum der „transcendentale Individualismus“ in allen seinen Gestalten es nicht über eine transcendente individualeudämonistische Pseudomoral hinausbringt und zu keiner echten Ethik gelangen kann. Anders wenn das wahre Selbst der eigenen Individualität sich als identisch erweist mit der absoluten Substanz oder dem absoluten Subjekt. Hier ist es ein Irrtum, diesen Vorwurf des Individualeudämonismus aufrecht zu erhalten, wie Stange es mit der Behauptung thut, das Individuum solle durch die Vorspiegelung zur Sittlichkeit überredet werden, dass es selbst von der Unsittlichkeit Schaden und von der Sittlichkeit Nutzen habe (62). Das Prinzip der Wesenseinheit soll nur dadurch zum Motive des sittlichen Handelns fähig zu machen sein, dass es als Reizmittel des natürlichen Egoismus verwendet wird; meine Ethik aber soll, eben weil sie dies thut, sich als unfähig zur Überwindung des Egoismus erweisen (64). Hier tritt also der Punkt zu Tage, an welchem Stange aus der Wesensidentität mit dem Absoluten beweisen will, dass meine Ethik versteckter Eudämonismus im schlechten, gemeinen Sinne des Wortes sei.

Nun ist aber klar, dass von Egoismus, Selbstsucht oder Individualeudämonismus nur soweit die Rede sein kann, als das Ich, das eigene Selbst oder das Individuum einem Nichtich, einem anderen Selbst oder anderen Individuen gegenübergestellt und entgegengesetzt wird. Wo dieser Gegensatz aufhört, da

hört auch die Berechtigung auf, von Egoismus, Selbstsucht oder Individualeudämonismus zu reden. Dies ist aber der Fall, wenn das wahre Selbst oder der Kern der eigenen Individualität als identisch erkannt werden mit dem Absoluten; denn dann besteht weder ein Gegensatz mehr zwischen meinem wahren Selbst und dem absoluten Subjekt, noch auch zwischen meinem eigenen Selbst und dem des Nächsten, das ja auch mit dem Absoluten in Eins fällt. Gewiss kann der Mensch sich auch gegen diese Aufhebung des Gegensatzes verschliessen und sein phänomenales Ich und den auf diese gerichteten Egoismus dem Absoluten gegenüber festhalten; dann bleibt er eben Egoist, weil er den Schein dem Wesen vorzieht und sich in eigenwilligem Trotze gegen die Hingabe seiner Selbstheit und Eigenheit an das Absolute sperrt. Aber wenn er einmal diesen phänomenalen Egoismus zur Selbstsucht in Bezug auf sein eignes wahres Selbst vertieft und dann noch die Identität dieses mit dem Absoluten anerkennt, dann hat er auch in jedem Sinne aufgehört Egoist oder Individualeudämonist zu sein. Das, worauf es ihm nun eigentlich ankommt, ist zwar das Seine nach der Art seiner Gewinnung aus phänomenalen Daten, aber nicht mehr das Seine in Bezug auf sein Wesen selbst, da dieses ja nichts Eigenes, Individuelles mehr ist (vgl. die Herderschen Gedichte „Das Ich" und das „Selbst" 1897/8.)

Der Pessimist, der von Mitgefühl mit der unendlichen Unseligkeit des Absoluten ergriffen ist, würde ohne Zweifel an diesem Mitgefühl schon ein genügendes Motiv haben, an der Universalerlösung sittlich mitzuwirken, auch wenn er sich nicht wesensidentisch mit dem Absoluten wüsste. Aber darum darf man doch nicht sagen, dass er des Motivs der Wesensidentität überhaupt nicht bedürfe (62). Er bedarf ihrer schon dazu, um sich von der Motivationsberechtigung jenes Mitgefühls auch Rechenschaft abzulegen, wenn die Skepsis ihm ins Ohr raunt, dass er sich doch eigentlich mit diesem ihm ohne seine Zustimmung eingepflanzten Mitgefühl düpieren und für die Interessen anderer missbräuchlich ausnutzen lasse. Er bedarf ihrer aber auch, sofern er ein schwacher Mensch ist, und gar nicht Motive genug haben kann, die ihn zur Sittlichkeit drängen und in der Sittlichkeit zu verharren befähigen. Nur für die philosophische Reflexion ist der Gegensatz von Ich und

Nichtich, eigenem und fremdem Selbst, aufgehoben; für die phänomenale Anschauung besteht er fort als Gegensatz der Existenz und Subsistenz, der Erscheinung und des Wesens. Immer wieder macht der Eigenwille der phänomenalen Individualität sich geltend und führt den Menschen in Versuchung, und immer von neuem müssen die sittlichen Motive aufgeboten werden, um die Versuchung zu überwinden. Dazu gehört aber auch das stets wiederholte Untertauchen in das Bewusstsein der Wesensidentität, das allen egoistischen Anwandlungen am tiefsten die Wurzeln abgräbt. —

Stange behauptet, dass bei mir „das metaphysische Prinzip der Wesensidentität sich selbst erst Inhalt und Berechtigung aus der Sphäre der empirischen Vernunft holen müsse; und begründet diese Behauptung durch den Hinweis auf meine Bemerkung, dass für ein vernünftiges Individuum die Vernünftigkeit des Absoluten conditio sine qua non sei, um sich durch die Wesensidentität motivieren zu lassen (61). Dass „empirische" Vernunft einen Widerspruch einschliesst, hat sich wohl Stange nicht überlegt; vermutlich soll es heissen „subjektive" Vernunft. Dass der Inhalt der Sittlichkeit nicht aus der Vernunft, am wenigsten aus der subjektiven Vernunft geschöpft wird, sondern vom Absoluten aus der auf das Unlogische angewandten Vernunft, vom Menschen aus der auf die gesamte Erfahrung angewandten Vernunft abgeleitet wird, ist schon oben (S. 180—184) auseinandergesetzt. Das Prinzip der Wesensidentität soll aber gar nicht den Inhalt des Sittlichen normieren, sondern nur den anderweitig normierten Inhalt des Sittlichen sanktionieren und durch ein neu hinzutretendes Motiv motivationskräftiger machen.

Das Prinzip der Wesensidentität ist auch nicht, wie Stange hier voraussetzt, der Inbegriff aller metaphysischen Moralprinzipien, sondern nur die eine Seite derselben, während die andere Seite die metaphysische Spitze der teleologischen Weltordnung ist, an der diese als Ganzes hängt. Meine Bemerkung besagt also weiter nichts, als dass das einseitige Prinzip der Wesensidentität, wenn ihm die stillschweigende Voraussetzung der anderen, es zum vollständigen metaphysischen Moralprinzip ergänzenden Seite entzogen wird, für alle sittlichen Personen, die sich ihrer unveräusserlichen vernünftigen Wesensbestimmtheit bewusst sind, aufhören würde, motivationskräftig zu sein, weil

das Gefühl des Widerspruchs zwischen einem vernunftlosen Absoluten und der eigenen vernünftigen Wesensbestimmtheit unüberwindlich wäre, und die Möglichkeit der Identität zwischen zwei so entgegengesetzten Wesen unbegreiflich und unglaubhaft machen müsste. Wie die teleologische Seite des metaphysischen Moralprinzips nur dann sanktionsfähig und motivationskräftig ist, wenn die andere monistische Seite stillschweigend vorausgesetzt wird, so auch umgekehrt. Beide bilden ein einheitliches Ganzes, dessen Momente man wohl getrennt erörtern, aber nur vereint anwenden darf. Dass weder die eine, noch die andere Seite des Ganzen unter Negation ihrer notwendigen Ergänzung ausreicht, um die Ethik zu sanktionieren und zu motivieren, habe ich stets behauptet. Aber daraus zu schliessen, dass deshalb auch das ganze, beide Seiten in sich vereinende metaphysische Moralprinzip unbrauchbar sei, blieb Stange vorbehalten. —

Der Widerschein der Wesensidentität im Gefühl ist die Liebe, sowohl im Verhältnis zu Gott als auch zum Nächsten. Diese Thatsache, die offenbar zu Gunsten des monistischen Moralprinzips spricht, ist natürlich den theistischen Gegnern des Monismus sehr unbequem, und sie bemühen sich, die Erscheinungen der Liebe so zu deuten, dass der metaphysische Hintergrund der Wesensidentität dabei zur Seite geschoben wird. Stange wirft mir vor, dass ich das Wesen der Liebe aus den niederen tierischen und rein natürlichen Formen derselben zu abstrahieren suche, anstatt es aus den höchsten Formen derselben zu erschliessen, als welche er nur die Freundschaft gelten lässt. Da nun nach ihm die Freundschaft lediglich auf der Zweckgemeinschaft beruht, so schliesst er, dass das Wesen der Liebe überhaupt in der Zweckgemeinschaft und nicht in der Sehnsucht nach Vereinigung bestehe (62—64).

Hier sind zwei verschiedene Sophismen ineinander geflochten. Das eine besteht darin, die Ethisierung des Natürlichen zu übersehen, das Natürliche (Geschlechtsliebe, Mutterliebe u. s. w.), weil es schon bei Tieren vorkommt, als etwas Tierisches zu missachten, und die Deutung der ethischen Instinkte beim Menschen als eine Herabsetzung des Menschlichen auf die tierische Stufe zu diskreditieren. Das andere Sophisma besteht darin, die rein geistige Freundschaft nur in zwei Gestalten,

entweder als kühle Gemeinschaft idealer Interessen, oder als pathologische sinnliche Verirrung gelten zu lassen, und nach Ausscheidung der letzteren aus der ersteren das Wesen der Liebe deuten zu wollen. Freundschaft als Zweckgemeinschaft ist noch etwas weit Tierischeres als Geschlechtsliebe oder Mutterliebe; man findet sie z. B. bei dem Zusammenleben verschiedener einseitig oder gegenseitig aufeinander angewiesener Gattungen. Freundschaft ohne Zweckgemeinschaft findet sich aber auch schon bei Tieren, zwischen denen sinnliche Beziehungen durch Gattungsverschiedenheit und Geschlechtsgleichheit ausgeschlossen sind. Hier zeigt sich bei dem Mangel gemeinschaftlicher idealer Interessen, dass die Freundschaft sehr wohl als Gemütsbeziehung ohne Zweckgemeinschaft bestehen kann.

Die Gemütsbeziehung, die Stange einfach unbeachtet lässt, bleibt auch bei dem Menschen das eigentliche Wesen der Freundschaft. Zielgemeinschaft kann als äusserer Anlass dienen, um Freundschaften zu knüpfen, auch als Vehikel, ihr Auseinandergehen ungünstigen Umständen zum Trotz zu verhindern. Aber eine Freundschaft, die bloss in Zweckgemeinschaft besteht, missbraucht das Wort Freundschaft, auch dann, wenn die Zwecke idealer Art sind. Ein Wechsel in den Zielen, eine Frontveränderung in der politischen, sozialen, theologischen oder wissenschaftlichen Parteistellung genügt dann, um die völlige Nichtigkeit der vorgeblichen Freundschaft zu enthüllen. Wenn die sogenannten Freundschaften auch nur den Schimmer eines Anspruchs auf diesen Ehrennamen haben wollen, so müssen sie nicht bloss Zweckgemeinschaft sein, sondern irgend welche Gemütsbeziehungen aufweisen, irgend einen Grad von Gefühlswärme und Intimität, der erst das eigentliche Band um die Personen schlingt.

Gewöhnlich ist allerdings das Gemütsinteresse, das die Menschen miteinander verknüpft nicht weit her, und bauscht sich bloss künstlich auf, um die Gemeinschaft materieller oder idealer Interessen mit einem kleidsamen Mäntelchen zu drapieren. Der Beweis liegt darin, dass die Gemütsbeziehungen so selten einem Interessenwechsel standhalten. Eine wirkliche Freundschaft kann dagegen zwischen sehr verschiedenartigen Menschen als Gemütsbeziehung, als warme Teilnahme an dem gegenseitigen innersten Erleben, auch ohne alle Zweckgemeinschaft bestehen,

und über die Gegensätze des Standes, des Alters, der Nationalität hinaus ein geheimnisvolles Band um zwei Seelen weben, das sie immer wieder zueinander hinzieht, ohne dass sie sich rechte Rechenschaft davon geben können, warum. Eine solche Gemütsbeziehung braucht darum noch keineswegs sich zu wirklicher Freundschaft zu entfalten, wenn sie auch darauf hindeutet, dass in diesen Menschen eine gewisse Veranlagung zu einem engen Freundschaftsbunde vorhanden war, die unter günstigeren Umständen zu einem solchen hätte führen können. Die echte, seltene, voll ausgewachsene Freundesliebe überwindet durch ihren mystischen Charakter selbst starke Gegensätze der Interessen und der Strebensrichtungen, z. B. entgegengesetzte Auffassungen über das höchste Ziel menschlichen Strebens überhaupt.

Eben weil der Name Freundschaft so vielfach gemissbraucht wird, und auch die wirklichen Freundschaften in der Regel keine besondere Innigkeit und Tiefe haben, wie ihre geringe Festigkeit gegen widrige Umstände beweist, eben darum ist es so schwer, das Wesen der Liebe aus dem der Freundschaft zu bestimmen. Man darf sich dabei nur an die überlieferten seltenen Beispiele rechter und wahrer Freundschaft halten, wenn man nicht das Glück gehabt hat, selbst solche beobachten zu können. Thut man das aber, so versinkt das Gerede von Zweckgemeinschaft in eitel Nichts, und der mystische Charakter der Vereinigungssehnsucht tritt klar hervor. In den mehr instinktiven Naturformen ist dieser gemütliche Kern der Sache darum leichter zu erkennen, weil er hier weniger von geistigen Beziehungen überdeckt ist. Es bedarf eben auf der Höhe des bewusstgeistigen Lebens einer weit bedeutenderen Energie des unbewussten Seelendranges, um sich geltend zu machen, als auf mehr instinktiven Lebensstufen, die einerseits dem bloss Natürlichen näher stehen, andererseits aber auch dem unbewussten Wesen weniger fern gerückt sind.

Bei zwei echten Freunden wird sich gar leicht die Zweckgemeinschaft und ideale Interessengemeinschaft ebenso wie die materielle Interessengemeinschaft als eine blosse accidentielle Folge der Gemütsbeziehung einstellen, einfach dadurch, dass jeder aus Liebe zum andern auf die Interessen des andern so weit eingeht, wie es ihm seine Veranlagung irgend erlaubt.

Aber es heisst die Sache auf den Kopf stellen, wenn man die so entstandene und gepflegte Interessengemeinschaft als den wesentlichen Kern der Freundschaft betrachtet, und die Gemütsbeziehung, auf die alles ankommt, einfach ignoriert, oder als accidentielle Nebenerscheinung der Zweckgemeinschaft beiseite schiebt.

Nach dem Prinzip der Wesensidentität heisst es nicht: „liebe deinen Nächsten, weil er du selbst ist“ (64); denn das ist er gar nicht als phänomenal existierendes Individuum, und wenn er es wäre, so wäre er ich, und ich könnte ihn nicht mehr lieben. Es heisst vielmehr: liebe ihn, weil er wesenseins mit demselben Absoluten ist, mit dem auch du wesenseins bist; liebe ihn, nicht obgleich, sondern weil ihr beide trotz wesentlicher Identität verschieden seid als phänomenale Existenzen! Liebe ihn, weil und so lange ihr verschiedene Individuen seid, um dadurch dem Wunsche Ausdruck zu geben, dass ihr auch existentiell eins zu werden hofft, wie ihr es subsistentiell schon seid! Auf Gott bezogen heisst es: liebe ihn, weil und so lange du von ihm existentiell verschieden bist und drücke damit deine Sehnsucht aus, mit ihm auch existentiell so eins zu werden, wie du es subsistentiell schon bist.

Wie die innige Liebe vereinsamter Menschen zu bestimmten Tierindividuen eigentlich nur eine verkappte und irre gegangene Menschenliebe ist, die ihr heisses Herz gegen Tiere ausströmt, weil sie die rechten Menschen dazu nicht gefunden hat, wie insbesondere der leidenschaftliche Anschluss jugendlicher Personen an Tiere eine Antizipation der noch schlummernden Geschlechtsliebe, die älterer Personen oft ein Surrogat der unerweckt gebliebenen Mutterliebe ist, so ist auch die Liebe des Menschen zum Nächsten letzten Endes eine verkappte Gottesliebe. Eigentlich sucht der Mensch Gott, um ihn zu lieben; entweder begnügt er sich mit Menschenliebe, weil er Gott noch nicht gefunden hat, oder er verwirklicht seine Gottesliebe in der Nächstenliebe, indem er in seinem Bruder das Ebenbild oder die Inkarnation Gottes sieht. Die Gottesliebe ist die Wahrheit der Nächstenliebe, wie die Nächstenliebe die Wirklichkeit der Gottesliebe ist.*)

*) Vgl. das sittliche Bewusstsein. 2. Auflage S. 641.

Dass in der Liebe die Persönlichkeit erhalten und gesteigert werden solle, dass in der Liebe grade der höchte Selbstgenuss der Persönlichkeit liege, ist ein oft geäusserter Einwand gegen meine monistische Deutung der Liebe, der sie aber, soweit er richtig ist, nicht trifft. Ohne Zweifel ist die Liebe eine Bethätigung der Person als solchen. Wäre nicht eine abgeschlossene Person vorhanden, so könnte sie sich nicht nach einer andern sehnen. Die Persönlichkeit, ihre Erhaltung und ihre Erhebung zur höchsten Lebensbethätigung ist also zweifellos Bedingung für die Möglichkeit der Liebe, von welcher die noch nicht zur Persönlichkeit durchgedrungenen Individuen doch nur erst Vorstufen besitzen. Die Grösse und Hoheit der Liebe ist proportional der Grösse und Hoheit der Persönlichkeit, welche in ihr ihre Sehnsucht nach Durchbrechung ihrer Schranken ausströmt. Die Person weiss sich im Besitz des Höchsten, weil sie sich im Besitz ihrer Liebe weiss, und kann ihre Liebe nicht aufgeben, ohne sich selbst aufzugeben; sie klammert sich krampfhaft an ihre Liebe, als an das, was ihrer Persönlichkeit den höchsten Wert verleiht, und will schon darum nicht ihre Persönlichkeit aufgeben, weil sie mit ihr ihre Liebe aufgeben müsste.

Das ist der gewöhnliche psychologische Befund in den mittleren Graden der Liebe, ja sogar in den höheren Graden derselben bei gewöhnlicher Stimmung. Aber dennoch liegt hier eine Täuschung zu Grunde. Der Liebende flieht, vom Schleier der Maja geblendet, mit seinem bewussten Willen das, was er mit seinem unbewussten Willen sucht, nämlich die Vereinigung ohne Rest, die unter Aufrechterhaltung der getrennten Personen gar nicht erreichbar ist. In den gehobenen, begeisterten und durchseelten Gefühlsmomenten der Liebe wird die für gewöhnlich sich behauptende Täuschung durchbrochen, und zwar zunächst in betreff der eigenen Person. Der Liebende möchte alsdann mit seiner ganzen Persönlichkeit aufgehen in der geliebten Person, die er als das Höhere und Wertvollere seiner selbst anerkennt; vor der Liebe versinkt sein natürlicher Selbsterhaltungstrieb, indem das Ich, der finstere Despot, in der Nacht erstirbt, und das wahre Selbst in dem besseren Ich des Geliebten seine Auferstehung im Morgenrot der Freiheit feiert. Aber die andere Täuschung besteht auch hier noch fort, dass die phänomenale Persönlichkeit des Geliebten etwas schlechthin Wertvolles und Erhaltungswürdiges sei, weil sie dem Liebenden die Liebe erweckt und vermittelt hat.

Diese zweite Täuschung ist allerdings sehr viel schwerer zu durchbrechen. Zu fühlen, dass auch die geliebte Persönlichkeit ihr wahres Selbst nicht im Ich habe, sondern in ihrer Gegenliebe ebenso in der anderen aufzugehen sich sehnt, wie diese in ihr, zu erkennen, dass in dieser Wechselsehnsucht der Selbstaufhebung des einen in den anderen die Persönlichkeiten beider in gleichem Masse nichtig sind und nur relativ-wertvoll als Erweckungen der Aufhebungssehnsucht, das erfordert einen ganz ungewöhnlichen Grad von mystischer Vertiefung der Liebe, oder einen starken gefühlsmässigen Widerschein der metaphysischen Einsicht in die Wesensidentität. Aus der momentanen Erleuchtung, aus den hellsehenden Ekstasen der Liebe muss die Liebe notwendig doch immer wieder zurücksinken in die Gewöhnlichkeit des täglichen Lebens. So lange der Mensch seine sittliche Aufgabe auf Erden nicht bis ans Ende erfüllt hat, so lange hat er kein Recht, das geheime Ziel seiner Liebessehnsucht zu erreichen, sondern muss als Persönlichkeit weiter wirken und in der Liebe die edelste Bethätigung seiner Persönlichkeit finden.

So ersehnt die Liebe letzten Endes etwas, womit sie die sittlichen Aufgaben der Persönlichkeit überspringt und ein fernes Zukunftsziel idealiter antizipiert. Deshalb ist auch die instinktive natürliche Selbstbehauptung der Persönlichkeit praktisch im Rechte gegen die überfliegende Voreiligkeit der Liebesekstase; trotzdem ist diese ebenso wie die in ähnlicher Weise ideell antizipierende ästhetische Ekstase die Blüte des Lebens als die selige Vorahnung seiner Überwindung. So schaukelt die Liebe zwischen den gehobenen Gefühlsmomenten, in denen sie die Aufhebung der Persönlichkeit in der Vereinigung als ihr letztes Ziel ahnt, und zwischen dem gemässigten Gefühlsniveau, auf welchem sie die Selbstbehauptung der Liebe für die pflichtmässige Arbeitszeit der Persönlichkeit als das relativ höchste Gut des Lebens weiss. Wer aber nur die letztere Seite der Liebe kennt, der darf nicht behaupten, ihr Wesen durchschaut zu haben. In dieser Lage befinden sich aber alle, die wie Stange die Persönlichkeit und ihre Selbst-

behauptung als letztes Ziel nicht nur der Sittlichkeit, sondern auch des Weltprozesses ansehen und die Rätsel der Liebe mit diesem unzulänglichen Schlüssel zu lösen versuchen. —

Stange behauptet, dass meine Ethik ihren verwerflichen eudämonistischen Charakter, den er aus dem Pessimismus und der Wesensidentität erwiesen zu haben glaubt, auch in ihren Konsequenzen deutlich zu Tage treten lasse, nämlich darin, dass aus einer solchen Sittlichkeit das relativ glückseligste Leben entspringen solle. Er giebt zu, dass diese Wirkung nur hinterher und nebenbei als accidentielle Begleiterscheinung aus dem sittlichen Verhalten entspringe, dass der Gedanke an sie mit den Fundamenten meiner Ethik nichts zu thun habe und nach meiner Absicht durchaus nicht als Motiv dienen solle. Aber da nach seiner Ansicht meine ethischen Prinzipien den ethischen Forderungen keine Motivationskraft zu verleihen vermochten, und diese eudämonistische Nebenrücksicht sie zu bieten vermag, so hält er die Gefahr für naheliegend, dass die Nebenrücksicht sich gegen meine Absicht zum allgemeinen Bestimmungsgrund aufschwingen und damit die ganze Moral in Eudämonismus zurückstürzen möchte (64—65).

An diesem Bedenken ist zunächst die Voraussetzung nicht stichhaltig, dass meine Moralprinzipien keine sittliche Motivationskraft zu geben vermögen. Es kommt dabei nicht auf den vielleicht nur mässigen, aber doch nicht zu unterschätzenden Zuwachs an Motivationskraft an, den die absoluten oder metaphysischen Moralprinzipien für sich allein zu liefern vermögen, sondern es kommt auf die Gesamtheit aller subjektiven, objektiven und absoluten Moralprinzipien und die Motivationskraft dieser einheitlichen Totalität an. Die Motivationskraft der subjektiven und objektiven Moralprinzipien ist so lange eine zufällige, allen skeptischen Untergrabungen ausgesetzte, wie diese Moralprinzipien selbst sanktionslos in der Luft schweben; sobald sie aber durch die absoluten Moralprinzipien ihre Sanktion und ihre Eingliederung in das System der Moralprinzipien empfangen haben, ist auch ihre Motivationskraft nach Massgabe ihrer relativen Berechtigung in ihrem Verhältnis zu den übrigen gesichert. Die Motivationskraft des ganzen Systems der Moralprinzipien, in welchem ja nach der Besonderheit der konkreten sittlichen Aufgaben bald dieses, bald jenes Prinzip in den Vordergrund der Aktion tritt, ist für alle Fälle des Lebens in jedem normal angelegten Menschen ausreichend, insbesondere, wenn er die Technik der sittlichen Selbstzucht beherrscht, frei von doktrinären Einseitigkeiten den Zusammenhang aller Moralprinzipien durchschaut und keines zu verwerten verschmäht. Die Reflexion auf die eudämonistischen Nebenwirkungen des sittlichen Handelns hat dann also nicht nötig, die sittliche Motivation unter dem Vorwande der Unterstützung zu fälschen, wie Stange es von seiner irrtümlichen Voraussetzung aus befürchtet.

Niemand hat jemals bestritten, dass die Gefahr einer solchen Fälschung des sittlichen Motivationsprozesses durch Einmischung eudämonistischer Nebenrücksichten möglich bleibt. Insbesondere, wenn man die Fortsetzung des Lebens unter allen Umständen, sei es durch den blinden Lebenswillen, sei es durch aufopfernde sittliche Hingebung des Eigenwillens an den Prozess des Ganzen einmal als sicher gestellt und ausser Frage gerückt voraussetzt, bleibt unzweifelhaft auch hier die Möglichkeit offen, dass die anscheinend sittlichen Einzelentschliessungen thatsächlich durch die eudämonistische Absicht der Minimation des Unlustsaldos mitbestimmt sind. Aber diese mögliche Gefahr verliert an Bedeutung, sobald sie erkannt und fest ins Auge gefasst ist, und das sittliche Bewusstsein beständig gegen sie auf der Hut ist. Mehr kann keine Ethik erreichen, die sich nicht dem Schneidewinschen Vorwurf eines antieudämonistischen Rigorismus aussetzen und zur denaturierten Moral verknöchern will. Der Kampf gegen eudämonistische Rückfälle und Verirrungen kann und soll dem sittlichen Menschen gar nicht erspart werden; eine Ethik, die ihm die beständige Achtsamkeit auf solche ersparte, würde den Menschen sittlich träge, faul und kampfesuntüchtig machen, also in seiner sittlichen Leistungsfähigkeit herabdrücken. Es fragt sich also nur, ob bei meiner Ethik die Gefahr der Fälschung des sittlichen Motivationsprozesses durch eudämonistische Nebenrücksichten grösser oder geringer ist als auf anderen ethischen Standpunkten unter Ausschluss desjenigen einer pedantischen, rigoristischen, völlig denaturierten Moral, die überhaupt gar keine Aussicht zur Selbstverwirklichung hat. Die Gefahr wird offenbar um so geringer sein, je stärker die Motivationskraft

der Moralprinzipien und je schwächer die Motivationskraft der eudämonistischen Nebenrücksichten ist; ausserdem wird die Gefahr um so geringer sein, je leichter die in den eudämonistischen Nebenrücksichten wirksamen Ideale sich ethisieren lassen, um so grösser, je mehr dieselben der Ethisierung widerstreben.

Die Motivationskraft der Moralprinzipien ist auf meinem Standpunkt das überhaupt erreichbare Maximum, einfach deshalb, weil alle psychologisch, kulturgeschichtlich und metaphysisch nachweisbaren Moralprinzipien von ihm umspannt und in ihm aufgehoben und systematisch vereinigt sind. Die Motivationskraft der eudämonistischen Nebenrücksichten ist auf meinem pessimistischen Standpunkt sehr viel geringer als auf irgend welchem anderen, der unter eudämonologischen Optimismus oder Indifferentismus fällt. Nicht als ob die Abwehr des Leides und Unglücks ein schwächeres eudämonistisches Motiv wäre als die Hoffnung auf Glück! Man kann weit eher das Gegenteil behaupten. Aber die Abwehr des Leides und Unglücks besteht als eudämonistisches Motiv für den Optimisten und Pessimisten in ganz gleichem Grade und Umfang, wogegen die Hoffnung auf positive Glückseligkeit nur für den Optimisten zu diesem ersten Motiv hinzutritt, für den Pessimisten aber nicht. Auch die Intensität des Verlangens, mit der einzelne Genüsse und Vernügungen aufgesucht werden, pflegt beim Optimisten, der sie als Bestandteile der erreichbaren positiven Glückseligkeit betrachtet, grösser zu sein als beim Pessimisten, der sie nur als Erholungen, Erfrischungen und Stärkungsmittel sich zuführt, oder höchstens als annehmbare Intermezzos in der durchschnittlichen negativen Unlustbilance des Lebens mitnimmt.

Der Pessimist wird ebenso gut wie der Optimist zum Zahnarzt gehen, um den lästigen Zahnschmerz los zu werden, und ebenso gut sein Eintrittsgeld bezahlen, um eine gute Musikaufführung zu hören; aber er wird dem Streben nach Glückseligkeit im Grossen und Ganzen viel weniger Gewicht beilegen als der Optimist, auch im einzelnen vor vielen eudämonistischen Illusionen sich schützen können, in denen jener befangen bleibt. Restituiert der Pessimist aus teleologischen Prinzipien die illusorischen Instinkte, über die der Optimist sich niemals erhebt, so wird es ihm doch leicht, diese Restitutionen auch

innerhalb der teleologisch vorgezeichneten Grenzen zu halten, die zugleich die sittlichen Grenzen sind. Der optimistischen Jagd nach positiver Glückseligkeit haftet unvermeidlich ein gewisser Lüsternheitskitzel an, welcher der pessimistischen Bescheidung mit Leidlosigkeit gänzlich fehlt.

Aus alle dem folgt schon, dass der Rest von Eudämonismus, welcher auf dem pessimistischen Standpunkt bestehen bleibt, sich auf Triebe stützt, die leichter zu ethisieren sind als diejenigen, auf welche der über diesen Rest überschiessende Bestand des Eudämonismus auf optimistischem Standpunkt sich stützt. Das Streben nach positiver Glückseligkeit steht dem Begriff des Sittlichen und der Unterwerfung unter sittliche Schranken viel ferner als das Streben nach blosser Leidlosigkeit. Ein Eudämonismus, der sich darauf beschränkt, unverschuldetes Leid abzuwehren und nach blosser Leidlosigkeit zu streben, wird selten mit der Moral in Konflikt geraten, sondern in der Regel bloss eine Erfüllung der indirekten Pflichten gegen sich selbst sein. Wird er ein für allemal diesem Gesichtspunkt untergeordnet, so wird er zum Vehikel der Verwirklichung des Sittlichen, wie dies oben (169—174) ausgeführt ist. Erst der nach positiver Glückseligkeit strebende Eudämonismus trägt die Gefahr von Kollisionen mit der Moral in höherem Grade in sich und vermag, auch wenn er diese vermeidet, nur in weit geringerem Grade für sich geltend zu machen, dass er den Pflichten gegen sich selbst diene; er ist gewöhnlich von vornherein sittlich indifferent und wird gar leicht zu unsittlichem Egoismus.

Kein Geschöpf ist vor seiner Erschaffung um seine Einwilligung gefragt worden, deshalb hat jedes ein natürliches Recht sich über eine leidvolle Existenz zu beschweren und sich gegen das Unglück zu wehren, um den Grund zur Beschwerde möglichst zu verringern. Kein Geschöpf hat hingegen ein Recht auf Glück; wenn es in optimistischem Sinne schon die nackte Existenz als ein Glück anerkennt, so hat es erst recht kein Recht, über dieses anerkannte Glück hinaus ein noch grösseres für sich zu fordern und zu erstreben. Wer nur nach Leidlosigkeit strebt, übt damit sein gutes Recht aus; wer aber nach positiver Glückseligkeit strebt, nimmt sich damit etwas über sein Recht Hinausgehendes heraus und kann sich

beim Scheitern dieses anmassenden und gleichsam unverschämten Strebens nicht beklagen. Dies gilt nicht nur für geschöpfliche Individuen, sondern auch für das Absolute. Ein nach positiver Glückseligkeit gieriges Absolutes wäre uns ebenso wie ein genussgieriger Mensch unsympathisch, während ein bloss nach Leidlosigkeit strebendes Absolutes unsere volle Teilnahme erweckt, insbesondere so lange es das Ziel dieses ganz berechtigten Strebens noch nicht erreicht hat, sondern Leid trägt.

Ausserdem weiss aber der Pessimist, dass er das Ziel, die Leidlosigkeit, doch auf keinen Fall im Leben erreicht, und dass er dass Leben trotz des in ihm unentrinnbaren Leides als ein Opfer auf dem Altare der Pflicht weiter erträgt. Dass er sich dieses aus Pflichtgefühl übernommene Opfer nicht unnütz zu erschweren sucht, ist selbstverständlich; wenn er es sich auch so leicht als möglich macht, so bleibt es darum doch ein Opfer. Damit ist das letzte Bedenken beseitigt; das Leben wird vom sittlichen Pessimisten nur um Gottes willen weitergeführt, nicht um der Minimation des Unlustsaldos willen.

d. Ethik und Persönlichkeit.

Die christliche Ethik lehrt ein persönliches Absolutes oder eine absolute Persönlichkeit, die selbst in ewiger, unendlicher Seligkeit schwelgt. Diese vollendete oder vollkommene selige Persönlichkeit ist als eine über alle Entwickelung hinausgerückte kein ethischer Begriff mehr; sie ist vielmehr das übersittliche Ideal, von dem alle ethischen Kategorien abgeleitet sind, ohne dass es ihnen unterstellt wäre (85). Diese vollkommene absolute Persönlichkeit ist der Grund und der Zweck der Welt, d. h. sie hat die Welt geschaffen zu dem Zweck, dass die Geschöpfe ihre Anlage zur vollendeten Persönlichkeit entwickeln und vollkommen wie Gott selber werden (84). Die Sittlichkeit der Geschöpfe besteht in formaler Hinsicht darin, ihre angeborene Anlage zu entwickeln, also ihrem Wesen gemäss zu handeln, in materialer Hinsicht darin, so zu handeln, dass sie zu vollkommenen Persönlichkeiten werden (62—93 Anm.). Diesen Inhalt hat die Sittlichkeit durch Gottes Willen erhalten; aber Gottes Wille soll nach Stange für den Menschen nicht das

formale Motiv sein, das ihn zur Sittlichkeit veranlasst, sondern dies soll der transcendente Eudämonismus sein (90). Wir handeln nicht darum sittlich, weil Gott es will (denn das wäre Heteronomie), sondern weil wir selig werden wollen (88). Das Ziel der Entwickelung liegt nicht am Ende des Weltprozesses sondern im Jenseits (98). Erst im jenseitigen Gottesreich gelangen wir zur vollendeten Persönlichkeit und damit zugleich zur Seligkeit, die unser eigentliches Strebensziel ist, nämlich zu der vollkommenen Gottesliebe und Nächstenliebe, die in der Einheit des Zweckes und der Willensgemeinschaft sich erschöpft (86).

Da nur dieses höchste Gut das wahre ist, so ist auch nur der auf dieses gerichtete christliche transcendente Eudämonismus der wahre (90) und jeder andere falsch. Da nun in keiner Ethik irgend ein höchstes Gut fehlen kann, also in diesem Sinne jede Ethik Eudämonismus sein muss (92), so muss jede nicht auf dieses höchste gerichtete Ethik falscher, verwerflicher Eudämonismus sein. Da meine Ethik zwar den Wert der sittlichen Persönlichkeit als eines Vermittelungsgliedes zwischen dem Entwickelungsprozess und dem Endzweck anerkennt, aber sie weder aus der absoluten Persönlichkeit entspringen lässt, noch auch diese als übersittliches Ideal und Endzweck des Prozesses hinstellt, von dem alle ethischen Kategorien abzuleiten sind, so fehlt ihr die allein richtige Bestimmung des höchsten Gutes. Folglich gehört sie zu der Klasse des falschen verwerflichen Eudämonismus, was zu beweisen war. Diese Argumentation ist nicht eine persönliche Besonderheit Stanges, sondern sie liegt mehr oder minder bewusst den meisten Angriffen christlicher Theologen auf meine Ethik zu Grunde, und dieser Umstand mag es entschuldigen, wenn ich etwas näher auf sie eingehe. —

Wenn die christliche Ethik in motivatorischer Hinsicht nicht heteronom sondern eudämonistisch sein soll, d. h. wenn der Christ bloss um seiner eigenen Seligkeit willen das thut, was Gott gebietet, und nicht darum, weil Gott es gebietet, so muss zunächst der Zusammenhang der Sittlichkeit mit der transcendenten Seligkeit klar gestellt werden. Wir sollen uns zur vollendeten Persönlichkeit entwickeln, um dereinst selig zu werden; wir sollen dadurch selig werden, dass wir Gott ähn-

lich werden als Persönlichkeit, und dadurch auch ihm ähnlich werden an Seligkeit. Dazu gehört aber, dass die Seligkeit Gottes eine Folge seiner vollkommenen Persönlichkeit sei, denn anders würden wir diese Folge auch bei uns nicht erwarten dürfen. Es fehlt aber jeder Nachweis, dass die vorausgesetzte Seligkeit Gottes eine Folge seiner absoluten Persönlichkeit sei; alle Versuche seine Seligkeit zu beweisen, stützen sich lediglich auf die Voraussetzung einer vollkommenen Willensbefriedigung, die mit dem Bestehen oder nicht Bestehen einer absoluten Persönlichkeit gar nichts zu thun hat. Es fehlt also die logische Verbindung zwischen dem übersittlichen Ideal der Sittlichkeit und dem eudämonistischen Motivationsprinzip, dem Verlangen nach der eigenen Seligkeit.

Die Liebe kann für die mangelnde eigene Seligkeit durchaus keinen Ersatz leisten, zumal eine so nüchterne, trockene, geschäftsmässige Liebe, die sich in einer Zweckgemeinschaft erschöpft. Aber auch wenn sie es könnte, so wäre doch nicht abzusehen, wie diese beseligende Gottes- und Nächstenliebe mit der Vollendung der sittlichen Persönlichkeit verbürgt und bewirkt werden solle. Die Wonnen der Liebe sind auch hier auf Erden schon sehr verschieden verteilt, aber keinenfalls proportional der sittlichen Persönlichkeit, wonach zu vermuten ist, dass es drüben wohl nicht anders sein würde. Die Liebebedürftigkeit und Liebefähigkeit ist nur eine ganz besondere Seite der sittlichen Persönlichkeit, die bei recht niedriger Entwickelungsstufe der sittlichen Persönlichkeit durch starke Naturanlage sehr hervorstehend ausgeprägt sein kann, und bei sehr hohem Stande der sittlichen Persönlichkeit sehr schwach entwickelt sein kann. Die Entwicklung aller anderen Seiten der sittlichen Persönlichkeit hätte also aus dem Gesichtspunkte des eudämonistischen Motives der Sittlichkeit gar kein Interesse für den Menschen, und sein ganzes Streben müsste sich ausschliesslich auf die Übung und Stärkung seiner angeborenen Liebebedürftigkeit und Liebefähigkeit richten. Gerade die Liebe, wie Jesus und das Urchristentum sie versteht, stützt sich keineswegs auf die Behauptung der sittlichen Persönlichkeit, sondern sie schliesst ihre Preisgebung, Entrechtung und Demütigung ein, was Stange vergebens zu beschönigen sucht. In einem Vollendungszustand aller sittlichen Persönlichkeiten bleibt aber überhaupt für Liebe

gar kein Platz mehr übrig, ebensowenig wie für Sittlichkeit und Religion (86); denn im Vollendungszustand verschwindet mit der Erfüllung des Zwecks auch das Streben nach Verwirklichung des Zweckes und mit diesem die Willensgemeinschaft im Streben.

Im Jenseits ist entweder entwickelungsloser Stillstand oder fortschreitendes Werden. Ersteres schlösse die Sittlichkeit ebenso wie das Recht aus, weil beide nur im Prozesse der Entwickelung Geltung haben; letzteres liesse das Jenseits als ein noch werdendes also jeweilig unvollendetes erscheinen gleich dem Diesseits. Eine stagnierende geistige Gemeinschaft hätte für Liebe ebensowenig Raum wie für Recht, Sittlichkeit und Religion (86); eine vollendete sittliche Persönlichkeit überstiege eben durch ihre Vollendung die Sphäre des sittlichen Ideals und erhöbe sich in eine übersittliche Sphäre (85). Der Widerspruch zwischen der Forderung einer vollendeten Persönlichkeit und dem auf die Sphäre des Werdens beschränkten Begriff der Sittlichkeit ist unüberwindlich; am wenigsten darf er mit dem Hinweis auf die Inadäquatheit unserer Bezeichnungen für die transcendente Welt beiseite geschoben werden (86). Dies gilt in genau demselben Grade für die menschliche Persönlichkeit, sofern sie sich im Jenseits zur vollendeten Persönlichkeit entwickeln soll, wie für die absolute Persönlichkeit, die ewig vollendete Persönlichkeit sein soll. Denn Persönlichkeit setzt die Selbstbestimmung, Selbstbestimmung aber einen Widerspruch zwischen Sein und Streben, also eine Unvollkommenheit des Seins voraus (86).

Entweder bleiben wir auch im Jenseits sittliche und liebende Personen, dann sind wir auch nicht vollendete Personen; oder wir sind vollendete Personen, dann haben wir auch aufgehört, sittliche, liebende oder wollende Personen zu sein. Verschieden soll die Stellung der jenseitigen Personen zum höchsten Gute und dem Mass seiner Erreichung sein, je nach ihrem irdischen Entwickelungsgang (91); jede Persönlichkeit soll die Vollkommenheit des Ideals, d. h. Gottes, auf *besondere* Weise widerstrahlen (86). Keine soll also Gott gleich an Vollkommenheit werden können, jede soll mit ihm verglichen unvollkommen bleiben. Dennoch soll die einheitliche Gesamtheit der jenseitigen Welt vollkommen sein in der relativen Vollendung ihrer Glieder und ihrer gegenseitigen Ergänzung, sowie in dem Ausschluss

jedes Vollendungsstillstandes. Dasselbe gilt aber auch schon für die jetzige Welt; dazu braucht man nicht erst ins Jenseits zu kommen. —

Stange wirft mir vor, dass ich den Zusammenhang zwischen dem Ideal und der einzelnen sittlichen Persönlichkeit nicht herzustellen vermöge (69). Wie soeben gezeigt, misslingt dieser Versuch notwendig, wenn das Ideal der Sittlichkeit in eine übersittliche Sphäre entrückt wird, weil dann jeder erfolgreiche Versuch, das Ideal zu erreichen, zur Aufhebung der Sittlichkeit führen müsste. Das Ideal muss immer demjenigen homogen oder gleichartig sein, was sich nach ihm richten soll; das Ideal der Sittlichkeit muss also selbst sittlich sein und unter die sittlichen Kategorien fallen. Der Grund und Zweck der Sittlichkeit kann und muss ebensowohl übersittlich sein wie übernatürlich; aber das Ideal des Sittlichen im Übersittlichen zu suchen, schliesst einen Widerspruch mit sich selbst ein. Wie ich über den Begriff des sittlichen Ideals und über das Prinzip der Selbstvervollkommnung denke, habe ich in den betreffenden Abschnitten meiner „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins" (2. Aufl., S. 120—130) dargelegt, ebenso warum ich den Gottesbegriff und die Idealgestalt Jesu nicht für geeignet halte, als sittliche Ideale zu dienen (ebd. 126—129). Diese Darlegungen hat Stange leider ebenso unberücksichtigt gelassen, wie dasjenige, was ich über den positiven Wert des konkreten sittlichen Ideals und seiner Ausgestaltung im Leben (ebd. 130—138) gesagt habe. Dass zwischen der sittlichen Persönlichkeit und dem konkreten sittlichen Ideal bei mir der Zusammenhang fehle, würde er ebensowenig behaupten wollen, als dass zwischen der sittlichen Persönlichkeit und dem übersittlichen Endzweck aller Sittlichkeit bei mir der Zusammenhang fehle. Seinen Begriff eines übersittlichen Ideals der Sittlichkeit aber verwerfe ich als einen in sich widerspruchsvollen; er würde ihn bei mir vergeblich suchen.

Die sittliche Persönlichkeit ist nach meiner Auffassung diejenige individuelle Daseinsform, in welcher allein das Sittliche verwirklicht werden kann; sittliche Persönlichkeit und sittliche Bethätigung verhalten sich wie Form und Inhalt, wie Mittel und Zweck, wie unentbehrliche Bedingung und Bedingtes zueinander. Eine Verwechselung von Form und Inhalt ist es,

wenn die sittliche Persönlichkeit zur Substanz der Sittlichkeit und ihre Vollendung zum Zweck der Sittlichkeit gemacht werden soll; das ist ein Rückfall in einen rein formalistischen Endzweck der Welt. Die sittlichen Personen sind dazu da, damit sittlich gewirkt werde, aber die Sittlichkeit ist nicht dazu da, um sittliche Personen zu konstituieren. Die sittliche Persönlichkeit ist ebenso wie die Sittlichkeit selbst nur Mittel, nicht Zweck, nämlich Mittel zur Erfüllung des übersittlichen Endzwecks aller sittlichen Bethätigung; mit der Erreichung desselben hört der Sinn und Wert der sittlichen Persönlichkeit ebenso wie der Sinn und Wert der Sittlichkeit überhaupt auf.

Wenn Stange in dieser der sittlichen Persönlichkeit von mir eingeräumten Stellung eine Herabsetzung derselben und eine Verkennung ihres Wertes sieht, so steht ihm dieses Urteil frei; aber es steht ihm nicht frei, dasselbe auf thatsächlich unrichtige Voraussetzungen zu stützen. Solche sind aber z. B. die bereits oben erledigten Behauptungen, dass ich die Kultursteigerung, der die sittliche Persönlichkeit durch ihre sittliche Bethätigung zu dienen hat, rein intellektualistisch auffasse (65), oder dass ich die Realität in der Welt und damit die reale Vielheit der Individuen aufhebe (80, 73). Stanges weitere Behauptungen, dass mein konkreter Monismus mit der Selbstthätigkeit des Individuums auch das Böse und die Schuld aufhebe (69), sind zu mangelhaft begründet, als dass es lohnend schiene, meinen Ausführungen über diesen Gegenstand*) hier noch etwas hinzuzufügen. Dagegen ist um so nachdrücklicher darauf hinzuweisen, dass die Überschätzung der sittlichen Persönlichkeit, wie sie in der protestantischen Ethik zur Zeit Mode ist, durchaus modern und gar nicht spezifisch christlich ist. Irgend welcher Wert, der über den Wert der Gliedschaft im Volke oder in der Kirche hinausginge, wird auf die Individualität erst in den jüngeren Psalmen gelegt; aber zu einer Verselbstzwecklichung der sittlichen Persönlichkeit hat sich das ganze Urchristentum und Mittelalter noch nicht verstiegen. Erst im Zeitalter der Renaissance und Reformation entwickelt sich ganz allmählich der Begriff der Persönlichkeit in unserem Sinne, der allen früheren Zeiten durchaus unbekannt ist. Seine volle Be-

*) Vgl. insbesondere „Unterhalb und oberhalb von gut und böse" (oben S. 27—33).

deutung und Intensität erlangte dieser Begriff erst durch die sich ablösende Arbeit des Pietismus, des Rationalismus und der spekulativen Epoche der deutschen Philosophie. Zu behaupten, dass die Selbstzwecklichkeit der sittlichen Persönlichkeit den eigentlichen Lehrgehalt der christlichen Ethik ausmache, oder dass auch nur der Begriff der sittlichen Persönlichkeit unentbehrliche Bedingung desselben sei, ist demnach durchaus ungeschichtlich. —

Das Gleiche gilt von der Behauptung, dass Gott absolute Persönlichkeit sei. Eine solche Behauptung konnte gar nicht aufgestellt werden, bevor der Begriff der Persönlichkeit errungen war; der Begriff der sittlichen Persönlichkeit musste zunächst da sein, ehe er verabsolutiert werden konnte. Nun ist aber Gottvater in der ganzen mittelalterlichen Theologie ein transcendentes Wesen nach Art des neuplatonischen Einen, das über jede Bestimmung erhaben ist, also auch über die der Persönlichkeit, und der heilige Geist kommt nicht über eine allegorische Personifikation hinaus. Einzig Gott Sohn bringt aus seiner menschlichen Natur die individuelle Geschlossenheit in die Gottheit hinein, welche während des Mittelalters als Ersatz unseres Personbegriffes dient. Erst seit Giordano Bruno und Campanella fängt das Problem der Persönlichkeit Gottes an, eine Rolle zu spielen; jedoch dauert es bis zur Wende des 18. und 19. Jahrhunderts, ehe auch nur in die Stellung des Problems einige Klarheit kommt. Scharf präcisiert ist es erst durch Jakobi, Baader, Fichte und deren Nachfolger; aber noch Hegel, Schleiermacher und Schelling bemühen sich, es wieder möglichst zu verdunkeln.

Die Theologie und Philosophie der letzten Menschenalter schwankt zwischen der Einpersönlichkeit (Unitarismus und Modalismus), Zweipersönlichkeit (Vater und Sohn mit unpersönlichem h. Geist), Dreipersönlichkeit (mit unpersönlicher einheitlicher Gottheit), Vierpersönlichkeit (Vater, Sohn, h. Geist und einheitlicher Gott) und Unpersönlichkeit Gottes. Alle theologischen und einige philosophische Vertreter der Unpersönlichkeit Gottes halten dabei am Bewusstsein und Selbstbewusstsein Gottes fest, während manche philosophische Vertreter jener auch diese bestreiten. Manche philosophische Vertreter der Persönlichkeit Gottes verwerfen aber auch das Bewusstsein und

Selbstbewusstsein Gottes wenigstens der Sache nach, selbst wenn sie es dem Namen nach festhalten, z. B. Schelling in seiner letzten Periode. Zu ihnen gesellt sich in Stange ein theologischer Vertreter der Persönlichkeit Gottes, der das Bewusstsein und Selbstbewusstsein Gottes selbst dem Namen nach ausdrücklich als unhaltbar preisgiebt. Alle diese Standpunkte behaupten christlich zu sein, woraus doch wohl zu entnehmen ist, dass die Persönlichkeit Gottes kein christliches Centraldogma sein kann, da es solche Gegensätze zulässt. Dieses Ergebnis der neuesten Zeit bestätigt die Betrachtung des älteren Christentums, nach welcher ein gänzlich fehlender Begriff unmöglich ein christliches Dogma ausmachen und am allerwenigsten Centraldogma des Christentums sein kann.*)

Hiernach ist es historisch und sachlich gleich unstatthaft, zu behaupten, dass die absolute Persönlichkeit Gottes das Ideal der christlichen Ethik als solchen und die Vollendung der göttlichen Persönlichkeit im Streben nach diesem Ideal die centrale Forderung der christlichen Ethik schlechthin sei, wenngleich nicht bestritten werden soll, dass es Richtungen der modernen Theologie giebt, die diesen Begriff zum Inhalt *ihrer* Ethik machen und ihre Ethik für die christliche ausgeben. Wenn man zuerst der christlichen Ethik einen solchen geschichtlich unhaltbaren Inhalt unterschiebt, demnächst aus der Offenbarungswahrheit des Christentums folgert, dass die so eingeschwärzte Bestimmung des höchsten Gutes die einzig wahre sei, und schliesslich daraus ableitet, dass alle, die eine andere Bestimmung des höchsten Gutes haben, unter einen falschen und verwerflichen Eudämonismus fallen, so macht man sich die Sache doch etwas zu leicht, nicht bloss an philosophischen Massstäben, sondern auch an theologischen bemessen. —

Eine entscheidende Frage für die Möglichkeit dieser ganzen Beweisführung bleibt doch immer, ob die Persönlichkeit des Absoluten ein widerspruchsloser Begriff ist, oder ob die von so vielen Theologen und Philosophen ausgeführten Widersprüche zwischen Absolutheit und Persönlichkeit unüberwindlich sind. Ist der Begriff der absoluten Persönlichkeit, wie ich stets be-

*) Vgl. Drews, die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes (Berlin 1893).

hauptet habe, logisch unmöglich, dann hängt das ganze dritte Glied der Stange'schen Beweisführung an einem unmöglichen Angelpunkte. Nun räumt mir Stange ein, dass die Bewusstheit und Selbstbewusstheit Gottes in dem bisherigen Sinne nicht aufrecht zu erhalten sei, sondern durch eine unbewusste Überbewusstheit ersetzt werden müsse (74 Z. 5—2 v. unten). Ebenso gesteht er zu, dass meine Bekämpfung der Persönlichkeit Gottes aus Absichten entspringt, die mit denen des Theismus ganz übereinstimmen, nämlich aus der Abwehr gegen jede Herabsetzung Gottes, und dass der Streit um die Worte erst durch seine Konsequenzen Wichtigkeit gewinnt (74). Hiermit ist nicht nur meinen Bestrebungen von theologischer Seite mehr Gerechtigkeit als gewöhnlich zu teil geworden; es ist auch ein beachtenswertes Zeichen der Zeit, dass eine Schrift, welche die Bewusstheit und Selbstbewusstheit Gottes preisgiebt, von einer theologischen Fakultät nicht ohne weiteres von der Preiserteilung ausgeschlossen worden ist. Es fragt sich nur, ob die Aufrechterhaltung der absoluten Persönlichkeit unter Preisgebung ihrer Bewusstheit noch irgendwie aussichtsvoll scheinen kann.

Allerdings bezieht sich diese Preisgebung nur auf die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung des Wortes bewusst, nicht auf eine solche, die dem Worte eigentlich nicht zukommt, und richtiger mit einem anderen Ausdruck bezeichnet werden müsste (74—75). Ich kenne keinen Sprachgebrauch, der dem Worte bewusst und seinem Gegenteil eine solche zweite, uneigentliche, leicht irreführende und darum missbräuchliche Bedeutung beilegte, Stange jedoch behauptet ihn, ohne eine Quelle dafür anzugeben. Er meint, dass man „bewusst" im zweiten Sinne eine Bethätigung nenne, bei welcher der Wille nur den selbstgewollten Inhalt verwirklicht; ich glaube aber, dass man das eher „selbstthätig" oder „zurechnungsfähig" nennen würde. Jedenfalls wäre es unstatthaft, eine solche missbräuchliche Verwendung des Wortes „bewusst" im philosophischen Sprachgebrauch zu dulden, weil, wie Stange selbst hervorhebt (75), das spezifische Charakteristikum derselben nicht das Bewusstsein ist, und noch unstatthafter, dieser Schiefheit einen Gegensatz gegenüberzustellen, der doppelt schief herauskommen muss. Die philosophische Betrachtungsweise dürfte einen solchen Missbrauch der Worte, wenn sie ihn nicht ignorieren will, nur

bekämpfen, vorausgesetzt, dass er, was ich bestreite, wirklich vorkommen sollte. Dagegen wäre es für die Philosophie geradezu pflichtwidrig, auf das angebliche Vorkommen dieses Missbrauchs hin den ganzen Streit um die Bewusstheit oder Unbewusstheit Gottes wegen der angeblichen Doppelsinnigkeit der Begriffe für fruchtlos zu erklären, wenngleich es freilich für die Theologie vorteilhafter wäre, diesen Streit fallen zu lassen (75).

Es fragt sich nun, ob das Bewusstsein, beziehungsweise Selbstbewusstsein wirklich kein entscheidendes Merkmal der Persönlichkeit sei. Stange glaubt dies dadurch beweisen zu können, dass die Tiere trotz klaren Bewusstseins keine Personen sind, und weil es nicht gelingt, durch Steigerung der tierischen Anlagen die Persönlichkeit zu entwickeln. Aber dieser Grund würde nur dann von Bedeutung sein, wenn der ideellen Steigerung der tierischen Anlagen nicht reell allzugewichtige Hindernisse (Mangel der Sprache und Hände im Verein) entgegenständen, und ausserdem eine lange Generationenreihe diesem Versuche systematisch und doch erfolglos gewidmet worden wäre, statt wie bisher nur einzelne Individuen, deren ererbte Anlagen allzu gering waren. Ein Mensch, der stumm und ohne Hände geboren ist, lässt sich zur Persönlichkeit entwickeln, weil und insofern er die nötigen Gehirnprädispositionen von seiner Vorfahrenreihe ererbt hat; ein Tier lässt sich nicht dazu entwickeln, weil es sie nicht mitbringt. Eine isoliert lebende stumme Menschenrasse hätte sich nie zur Stufe der Persönlichkeit aufgeschwungen; ja sogar ein Stamm erblich stummer Menschen auf einer isolierten Insel würde nach einigen Menschenaltern unter die Stufe der Persönlichkeit hinabsinken und die Dispositionen verlieren, auf Grund deren wir jetzt imstande sind, in den einzelnen Stummen durch Erziehung die Persönlichkeit zu entwickeln. Ideell steht der Entwickelung der höchsten Tiere im Laufe einer längeren Generationenreihe nichts im Wege; die Ausführung scheitert nur an reellen Hindernissen und praktischen Schwierigkeiten. Auch der Gegensatz von Reaktion und Wirkung auf die Aussenwelt (76) ist bei organisch-psychischen Individuen nur ein gradueller, kein ideell unüberwindlicher. Auch das Tier fasst Vorsätze auf ferne Zeitpunkte und erinnert sich dieser Vorsätze oft ohne äussern Anlass, z. B. beim Erwachen aus dem Schlaf. Auch beim Menschen sind die

scheinbar spontanen Aktionen Reaktionen auf Vorstellungsmotive die selbst wieder Reaktionen sind, so dass der Reflex zur Reflexion wird, aber darum nicht aufhört, Reaktion, wenn auch zum Teil sehr verwickelter und vermittelter Art zu sein.

Aber auch wenn Stange darin recht hätte, dass die Entwickelung der Tiere zu Personen selbst ideell unmöglich sei, so würde doch daraus nichts weiter folgen als der unbestreitbare Satz, dass das Bewusstsein auch ohne Persönlichkeit vorkomme, oder dass die Persönlichkeit nicht Bedingung des Bewusstseins sei. Aber es würde keineswegs daraus folgen, dass die Persönlichkeit auch ohne Bewusstsein vorkommen könne, oder dass das Bewusstsein nicht Bedingung der Persönlichkeit sei. Und doch handelt es sich nur um diesen letzteren Satz, für dessen Begründung der vergleichende Seitenblick auf die Tiere ganz nutzlos ist.

Stange hat ganz recht, dass zur Persönlichkeit ein einheitlicher Zweck gehört, den das Subjekt erkennt und teleologisch festhält, indem es seine ganze Vorstellungs- und Willensthätigkeit auf ihn bezieht und richtet. Aber dass dies zur Bestimmung der Persönlichkeit nicht ausreicht, ist leicht zu sehen. Auch das höhere Tier hat einen solchen einheitlichen Zweck, auf den es sein ganzes Sinnen und Trachten richtet, nämlich den der eigenen Glückseligkeit einschliesslich der Befriedigung seiner unbewusst transegoistischen Instinkte; trotzdem nennen wir es nicht Person. Die Einheitlichkeit des Zweckes ist also nicht ausreichend; es gehört auch dessen Übersinnlichkeit dazu. Das ist schon daraus zu erkennen, dass man so oft „Persönlichkeit“ mit dem Beiwort „sittlich“ zusammensetzt, und zwar nicht in dem Sinne, als ob die unreflektierte Bethätigung sittlicher Instinkte genügte, sondern in dem Sinne, dass es einer bewussten Reflexion auf den übersinnlichen Charakter des sittlichen Zweckes bedarf. Denn auch das Tier handelt oft unreflektiert sittlich in der Bethätigung seiner moralischen Instinkte, manchmal mit einer bis zum Tode gehenden Selbstverleugnung und Opferwilligkeit (z. B. Hundetreue); trotzdem nennen wir es nicht Person, weil es nicht mit Bewusstsein auf die übersinnliche Bedeutung seiner Instinkte und Bethätigungen reflektiert, und den einheitlichen Zweck nicht zur übersinnlichen Maxime erhoben hat. Es ist klar, dass auch die Menschen

zum grossen Teil nur potentiell Personen in diesem Sinne sind, insofern sie unter günstigeren Umständen auch aktuell zu solchen hätten werden können; dennoch blitzt bei ihnen der übersinnliche Zweck wenigstens zeitweise in der bewussten Reflexion auf, wenngleich meist noch in allerlei unangemessenen, vorstellungsmässigen Verhüllungen.

Diese Betrachtung zeigt, dass auch die bewusste Reflexion auf den einheitlichen Zweck und seine bewusste teleologische Festhaltung in allen diskursiven Überlegungen und Motivationsprozessen unerlässliche Bedingung der Persönlichkeit ist, und selbst die teleologische Bestimmung der Handlung ohne Bewusstsein des einheitlichen übersinnlichen Zwecks noch gar nicht genügt, um diesen Zweck zu konstituieren. So wenig das Bewusstsein ohne einheitlichen übersinnlichen Zweck eine Persönlichkeit begründet, ebensowenig die unbewusste teleologische Beziehung aller Thätigkeit auf einen unbewussten einheitlichen übersinnlichen Zweck. Erst da kann von Persönlichkeit die Rede sein, wo sowohl der einheitliche übersinnliche Zweck als auch die vorzunehmenden Handlungen vom Bewusstsein umspannt, mit einander konfrontiert und durch diskursive Reflexion als zu einander gehörig erkannt und teleologisch auf einander bezogen werden. Persönlichkeit ist erst da, wo das Subjekt seinen Zweck als den seinigen weiss und die Mittel als die zu diesem bewussten Zwecke dienlichsten erkennt und auswählt, wie dies nur in der bewussten, diskursiven Reflexion möglich ist. Ohne Bewusstsein sowohl des Zwecks als auch der Mittel und ohne bewusste Gegenüberstellung beider, tritt das Moment, auf welchem die Persönlichkeit ruhen soll, nämlich der einheitliche übersinnliche Zweck, gar nicht als selbständiges hervor, sondern bleibt implizite immanent in den jeweilig zu realisierenden Mitteln, in denen er allein seine teleologische Explikation findet für so lange, bis der Augenblick seiner Erfüllung gekommen ist.

Wenn also Stange glaubt, den Begriff der Persönlichkeit in einem unbewussten absoluten Geiste, der alles auf einen einheitlichen übersinnlichen Zweck bezieht, adäquat verwirklicht zu finden, so hat er dabei ein wesentliches und unentbehrliches Merkmal dieses Begriffes ausser acht gelassen. Es ist auch wenig wahrscheinlich, dass die christliche Ethik sich mit dem

Stange'schen Begriff einer unbewussten Persönlichkeit Gottes befreunden werde. Um den Persönlichkeitsbegriff auf das Absolute anwenden zu können, musste aber Stange zunächst auch den Widerspruch zu beseitigen suchen, der zwischen Absolutheit und Persönlichkeit besteht. Diese Aufgabe macht Stange sich sehr leicht, indem er annimmt, dass dieser Einwand sich nur auf die Einheit der Substanz oder auf den substantiellen Monismus gründe, während er doch bei Vatke, Michelet, Biedermann und mir diesen Widerspruch nach den verschiedensten Richtungen durchgeführt finden konnte. Wenn er also auch in Betreff des Substanzbegriffes recht hätte, so wäre damit jener Widerspruch doch immer erst nach einer bestimmten Seite hin erledigt, bliebe aber nach allen anderen Richtungen hin bestehen.

Dass die Annahme einer Vielheit von Substanzen widerspruchslos möglich sei (78), hat wohl noch niemand bestritten. Aber das ist unbestreitbar, erstens, dass mit einer Vielheit von Substanzen die Absolutheit einer einzelnen Substanz, also auch die Absolutheit Gottes, unvereinbar ist, und zweitens, dass bei einer Vielheit von Substanzen die transeunte Kausalität zwischen ihnen, oder aus der Sphäre der einen Substanz hinüber in die Sphäre der anderen, schlechthin undenkbar wird. Soll also Gott absolut sein, so muss er die einzige Substanz sein, ausser der es keine andere giebt; soll Kausalität zwischen verschiedenen Individuen oder Dingen möglich sein, so müssen dieselben nicht verschiedene Substanzen, sondern Modi einer Substanz sein. Stange hat darin ganz recht, dass Gott, um Persönlichkeit sein zu können, eine Substanz für sich und von den übrigen Personen substantiell getrennt sein muss; aber er sieht nicht, dass damit der göttlichen Substanz einerseits die Absolutheit geraubt wird und andererseits die Möglichkeit, auf die von ihm getrennten Substanzen der anderen Personen kausal einzuwirken. Überflüssig ist der nachfolgende Exkurs über das Böse, da ich niemals bezweifelt habe, „dass durch die Fähigkeit der vielen Willenswesen auch zum Bösen die Absolutheit Gottes nicht aufgehoben ist“ (79), sondern in diesem Punkte mit Stange auf gleichem Punkte stehe.

Stange selbst fühlt das Bedürfnis, den Vorwurf der Heteronomie abzuwehren, die aus dem Prinzip der absoluten Persönlichkeit als Quelle der ethischen Kategorien unvermeidlich entspringen muss (87—90). Aber die Mittel, die er benutzt, um diesen Vorwurf abzuwehren, sind teils nicht stichhaltig, teils sehr bedenklicher Art. Einerseits beschränkt er den Begriff der Heteronomie auf solche Gebote, bei denen keine Übereinstimmung zwischen dem Gebotenen und dem eigenen Willen besteht (87), andererseits lässt er nicht den Willen Gottes als Grund der Verbindlichkeit gelten, sondern die Hoffnung des Menschen auf jenseitigere Seligkeit (88). Ersteres ist offenbar unrichtig, letzteres aber schraubt die christliche Ethik vom Standpunkt der Moralität auf den der Legalität zurück und macht sie zu einer Mischung von heteronomer und transcendent eudämonistischer Pseudomoral, welche tiefer steht, als die reine Heteronomie.*)

Hiermit glaube ich alle drei Glieder der Stange'schen Beweisführung als gleich unrichtig dargethan zu haben. Meine Ethik gehört eben so wenig zum falschen und verwerflichen Eudämonismus, wie sie der Natur durch Missachtung ihrer eudämonistischen Instinkte Gewalt anthut und damit den natürlichen Boden der Sittlichkeit untergräbt. Sie befindet sich ebensosehr in Einklang mit den Grundsätzen einer idealistischen Metaphysik wie mit den Grundlagen des natürlichen Lebens. Die entgegengesetzten Vorwürfe, die gegen sie erhoben werden, müssen von selbst schon die Vermutung erwecken, dass sie es im Grossen und Ganzen verstanden haben, zwischen einseitigen Extremen die rechte Mitte zu halten.

*) Vgl. oben Nr. V: „Heteronomie und Autonomie.“

VIII. Religionsphilosophische Thesen.

1) Das Christentum lehrt, dass Gott Einer sei (Monotheismus), und dass er als Gott, d. h. als Objekt des religiösen Verhältnisses, nur in persönlicher Form gedacht werden dürfe (Theismus); es lehrt aber nicht, dass Gott als nur Eine göttliche Person existiere (Unitarismus), sondern dass er in drei Personen existiere (Trinitarismus).

2) Das Christentum ist nicht der alleinige Vertreter des Monotheismus und des Theismus, denn Monotheismus ist auch der antitheistische Pantheismus, der jede Persönlichkeit Gottes als solchen verwirft, und Theismus ist auch das Judentum, die spätgriechische Zeusreligion, der Islam, die natürliche Religion der Aufklärungszeit, der unitarische liberale Protestantismus, das Reformjudentum und viele andere wesentlich unchristliche Standpunkte.

3) Der Gegensatz „Christentum und Atheismus“ ist kein ausschliesslicher, da neben ihm viele andere Formen des Theismus bestehen; ebenso wenig ist der Gegensatz „Theismus und Atheismus“ ein ausschliesslicher, da neben beiden der Pantheismus besteht.

4) Der Gegensatz des christlichen Monotheismus zum heidnischen Polytheismus ist kein absoluter, sondern ein relativer, denn jede polytheistische Religion ist nur in demselben Sinne polytheistischer Henotheismus, wie auch der christliche Monotheismus in sich ein tritheistischer Henotheismus ist; die Dreiheit der Hauptgötter kehrt in vielen Religionen wieder, während die Erzengel, Engel u. s. w. des Christentums den

heidnischen Untergöttern und seine Heiligen den Heroen entsprechen.

5) Jede Zurückführung des dreipersönlichen Gottes auf einen einpersönlichen entchristlicht die christliche Religionsmetaphysik, indem es sie auf den Standpunkt der jüdischen zurückwirft.

6) Die dreipersönliche Existenzform kann nur einer an und für sich unpersönlichen Gottheit zugeschrieben werden; denn wenn die in den drei göttlichen Personen sich darlebende Gottheit schon an und für sich und abgesehen von diesen drei persönlichen Existenzweisen als göttliche Substanz persönlich wäre, so wären der göttlichen Personen nicht drei, sondern vier.

7) Die Dreipersönlichkeit des christlichen Gottes enthält das stillschweigende pantheistische Zugeständnis, dass das an sich unpersönliche Eine Wesen der Gottheit sich nur phänomenal zu einer Mehrheit von Personen darlebt, und der Irrtum besteht nur darin, dass diese Mehrheit phänomenal existierender Personen doch wieder in die Subsistenz der Gottheit als solchen, d. h. in eine rein innergöttliche Sphäre hineinprojiziert wird, anstatt lediglich im realen Weltprozess gesucht zu werden.

8) Ein Fortschritt über den christlichen Trinitarismus ist nicht durch Rückfall in den unitarischen Theismus des Judentums, sondern nur durch Entpersönlichung des Einen Gottes im pantheistischen Sinne zu erzielen.

9) Von allen Vätern und Lehrern der christlichen Kirche ist der Begriff der Persönlichkeit als ein der Gottheit unangemessenes, dem menschlichen Geistesleben entlehntes Bild anerkannt und Gott als wesentlich überpersönlich bestimmt worden was im Sinne der „negativen Theologie“ des Mittelalters die Unpersönlichkeit einschliesst.

10) Wenn trotz der Unangemessenheit der Bestimmung „Persönlichkeit“ an dieser Bezeichnung festgehalten worden ist, so ist dies nur geschehen und war auch so lange ganz berechtigt, als der philosophische Begriff eines unpersönlichen absoluten Geistes noch nicht aufgestellt war, und der Verzicht auf die Persönlichkeit Gottes mit einem Verzicht auf die Geistigkeit Gottes und mit einer Herabdrückung seines

Begriffes auf eine unpersönliche, naturalistische Stufe gleichbedeutend gewesen wäre.

11) Der Theismus steht deshalb mit seinem Begriff der Persönlichkeit Gottes höher als der naturalistische Pantheismus, der Gott entweder im Sinne eines feinflüssigen Stoffes oder im Sinne einer blinden Naturkraft auffasst, in beiden Fällen aber seine Geistigkeit aufhebt oder doch untergräbt und das Absolute entgottet, d. h. zum Objekt eines religiösen Verhältnisses unbrauchbar macht.

12) Der Theismus mit seiner Gegenüberstellung eines persönlichen Gottschöpfers und einer geschaffenen substantiellen Welt steht auch höher als der abstraktmonistische Pantheismus; denn dieser verflüchtigt die phänomenale Realität der Welt und des Menschen zu einer phänomenalen Idealität im Absoluten, hebt also mit der Realität des menschlichen Subjekts auch die Realität seines religiösen Verhältnisses zu Gott auf und setzt dieses wie die Existenz der ganzen Welt zu einem illusorischen Schein herab.

13) Der Theismus steht aber nicht höher als der konkretmonistische Pantheismus, denn dieser hält gleich ihm sowohl (mit dem Naturalismus) die Realität des religiösen Subjekts als auch (mit abstrakten Monismus) die Geistigkeit und Göttlichkeit des religiösen Objekts aufrecht.

14) Der trinitarische Monotheismus des Christentums ist ein Gewebe aus dem Theismus des Judentums und dem abstrakten Monismus der alexandrinischen Philosophie, zwei einander ausschliessenden Bestandteilen, die geschichtlich im steten Kampfe gelegen haben und von denen bald der eine, bald der andere überwogen hat.

15) Der prinzipielle Widerstreit zwischen diesen Grundbestandteilen des Christentums ist nur dadurch beizulegen, dass man über den Theismus ebensowohl wie über den abstrakten Monismus hinausgeht zum konkreten Monismus, der die Wahrheitsmomente beider ohne ihre sich ausschliessenden Irrtümer vereinigt.

16) Der konkrete Monismus hält (mit dem Theismus) an der existentiellen Verschiedenheit von Gott und Mensch und (mit dem abstrakten Monismus) an der Wesenseinheit oder substantiellen Identität beider fest, ohne (mit dem Theismus) die

phänomenal-reale Selbständigkeit des Menschen zu einer substantiellen oder (mit dem abstrakten Monismus) die alleinige Subsistenz Gottes in allem Dasein zu einem illusionistischen Akosmismus zu überspannen.

17) Der Theismus lässt, wo er über den abstrakten Monismus das Übergewicht hat, von der substantiellen und essentiellen Einheit zwischen Gott und Mensch nur ein Schöpfungs- und Verwandtschaftsverhältnis, also nur noch eine genetische Einheit übrig, und raubt damit dem religiösen Verhältnis die Innigkeit des gemeinsamen Bodens von Subjekt und Okjekt, die Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit der göttlichen Immanenz im Menschen; an Stelle dieser Immanenz auf Grund der Wesenseinheit bietet er als Ersatz das Liebesverhältnis zweier substantiell verschiedenen Personen zu einander, von denen die eine doch wieder überpersönlich, übersinnlich und unwahrnehmbar sein soll.

18) Die substantielle Einheit zwischen Gott und Mensch zieht sich in der Kirchenlehre auf Christus zurück, insofern in diesem beide existentiell verschiedenen Naturen substantiell vereinigt sind, während andrerseits dem Sohne die Homousie mit dem Vater zukommt; aber diese Idee wird nicht unmittelbar für die Erlösung der mit Gott substantiell geeinten menschlichen Natur verwertet, weil die Sündlosigkeit Christi die Erlösung für ihn selbst gegenstandslos macht.

19) Die auf den subjektiven Heilsprozess im Menschen gerichtete funktionelle Immanenz fällt im Christentum dem heiligen Geiste zu, wird aber eben damit zu einer funktionellen Immanenz ad hoc verdünnt und von dem die Immanenz tragenden Grunde losgerissen.

20) Die christliche Erlösung zerfällt so in zwei getrennte Teile, eine objektive Erlösungsthat, welche der mit Gott wesensidentische, aber erlösungsunbedürftige Mensch (Christus) nicht für sich, sondern für die mit Gott nicht geeinten Menschen vollbringt, und eine subjektive Aneignung dieser objektiven Erlösungsthat in jedem einzelnen erlösungsbedürftigen Menschen, die durch die funktionelle Immanenz ad hoc des heiligen Geistes ermöglicht, angeregt, geleitet und vermittelt wird.

21) Nach der Seite der objektiven Erlösungsthat ist die christliche Erlösung jedenfalls nicht Selbsterlösung, sondern Er-

löstwerden durch einen andern (Heterosoterie); nach der Seite der subjektiven Aneignung wäre sie nur dann Selbsterlösung (Autosoterie), wenn Wesenseinheit zwischen dem heiligen Geist und dem zu erlösenden Menschen bestände, was nach theistischer Voraussetzung eben nicht der Fall ist.

22) Erst nach vollendeter Aneignung der objektiven Heterosoterie Christi durch die heterosoterische Gnadenfunktion des heiligen Geistes im Menschen wird der Mensch, der mit Christus gekreuzigt, gestorben und auferstanden ist, eins mit Christo, indem Christus in ihm geboren, oder er als Christus geistlich wiedergeboren wird, und so erst gelangt er zur Wesenseinheit (unio mystica) mit Gott, die hier wiederum als eine genetische (durch die Zeugung der Wiedergeburt vermittelte) gedacht wird.

23) Unter dem Gesichtspunkt des konkreten Monismus fallen die beiden Seiten der Erlösung gar nicht erst auseinander; der mit Gott substantiell identische aber von ihm existentiell verschiedene Mensch ist sowohl erlösungsbedürftig, als auch auf Grund der göttlichen Immanenz erlösungsfähig, und gelangt zur Erlösung durch Autosoterie, insofern die in ihm waltende Erlösungsgnade ein konstituierender Bestandteil seiner selbst, d. h. seiner menschlichen Gesamtpersönlichkeit (als der Einheit des natürlichen und geistlichen Menschen) ist.

24) Das heterosoterische Christentum zieht zwischen den gottgeschiedenen noch nicht Wiedergeborenen und den gottgeeinten Wiedergeborenen eine scharfe Scheidelinie, die der Erfahrung nicht entspricht; nach dem konkreten Monismus hingegen stehen alle Menschen in Wesenseinheit und alle in verschiedenem Grade in teleologischer Willenseinheit mit Gott, ohne dass einer die volle funktionelle Identität (Sündlosigkeit) erreichte; sie stehen also in noch engerer und unmittelbarerer Wesenseinheit mit Gott als nach dem Christentum die Wiedergeborenen und doch dabei in unvollkommener Willenseinheit mit ihm, wie nach dem Christentum eigentlich nur die noch nicht Wiedergeborenen stehen sollten.

25) Die konkretmonistische Reform der christlichen Religionsmetaphysik und Erlösungslehre ist geschichtlich bis zu einem Punkt vorbereitet, wo sie als reife Frucht von einem berufenen Reformator gepflückt werden kann; nur in einer

solchen konkretmonistischen Reform des Christentums kann die religiöse Gärung unserer Zeit zur Ruhe kommen, nicht in starrem Festhalten an der dogmatischen Überlieferung, nicht in gedanklicher Verflachung, Verwässerung und Aushöhlung der christlichen Dogmen, nicht in dem Rückfall auf ideell längst überwundene Standpunkte, nicht in der Rückkehr von der begrifflichen Formulierung des Dogmas zu der dehnbareren Bildersprache der Bibel, nicht in sophistischer Aus- und Umdeutung der Dogmen zu einem ihnen fernliegenden Gedankengehalt, nicht in einer Erneuerung der mittelalterlichen Lehre von einer doppelten Wahrheit und nicht in Zurückziehung auf unklare Gefühlsaffektionen und bildliche phrasenhafte Unbestimmtheit.

26) Die konkretmonistische Reform der christlichen Religionsmetaphysik und Erlösungslehre begegnet keiner inneren Schwierigkeit mehr, wohl aber einer fast unüberwindlich scheinenden äusseren, nämlich der dogmatischen Identifizierung einerseits der kirchlichen Christusidee mit dem historischen Jesus von Nazareth und andererseits der kirchlichen Christologie mit der Lehre Jesu über sich selbst; denn die konkretmonistische Metaphysik und die Autosoterie hat Jesus sicher nicht gelehrt und eine solche Immanenzreligion hat er ganz unzweifelhaft nicht stiften wollen.

27) Da es offenbar unmöglich ist, die autosoterische Immanenzreligion des konkreten Monismus auf die Person und die unmittelbare Lehre Jesu Christi zu stützen, so würde mit einer solchen Reform des Christentums die sachliche Berechtigung zur Weiterführung dieses Namens fortfallen; eine solche Umbildung würde die Elastizitätsgrenze der Überlieferung und ihrer Dehnbarkeit überschreiten und sich thatsächlich als Neubildung darstellen, indem die historische Kontinuität einen kritischen Punkt passiert (gleich dem allmählich erwärmten Eise bei der Schmelztemperatur).

28) In der That ist diese Elastizitätsgrenze der Überlieferung schon längst überschritten, und die allmähliche Ausbreitung dieser Einsicht ist trotz aller wohlgemeinten Anstrengungen nicht mehr zu verhindern; es kommt unter diesen Umständen wenig darauf an, ob bei der notwendigen Reform der christlichen Metaphysik und Erlösungslehre der Name „Christentum“ durch einen anderen ersetzt wird oder ob er beibehalten wird und

abermals eine gewaltsame Umprägung seines Sinnes erleidet, die seiner Etymologie und historischen Genesis widerspricht, aber trotzdem durch allgemeine konventionelle Sanktionierung zu einer unantastbaren historischen Thatsache werden kann.

29) Solange eine solche thatsächliche Umprägung des Wortes „Christentum" durch den Machtspruch der öffentlichen Meinung nicht erfolgt ist, wird man sich an die bisherige Bedeutung des Wortes auf Grundlage der massgebenden Bekenntnisformeln aller christlichen Konfessionen zu halten haben, und wird aus einfacher Ehrlichkeit auf den sophistischen Anspruch verzichten müssen, die gekennzeichnete konkretmonistische Reform des Christentums selbst noch unter den Begriff des Christentums zu subsumieren, wenn auch die äusseren Vorteile einer solchen Einschmuggelung des Neuen unter alter Flagge noch so sehr auf der Hand liegen mögen.

30) Sollen mit dem Glauben an Jesus Christus als den Stifter des heutigen Christentums und als einzigen Welterlöser nicht die wertvollsten Errungenschaften der christlichen Kulturperiode wieder zugleich mit verloren gehen, soll mit anderen Worten die unaufhaltsam fortschreitende thatsächliche Entchristlichung unserer Zeit nicht zugleich zu einem zeitweiligen Verluste der Religiosität führen, so muss zwischen den zu konservierenden und reformierbaren Bestandteilen der christlichen Religion einerseits und ihren unhaltbar gewordenen und irreformablen andererseits unterschieden und die ersteren rechtzeitig durch eine zeitgemässe Reform gerettet und vor dem gleichzeitigen Untergange mit den letzteren bewahrt werden; in einem solchen Verhalten kann allein die wahre und echte Pietät gegen eine grosse geschichtliche Erscheinung, wie das Christentum es ist, gesehen werden.

31) Von allen zur Reform des Christentums einzuschlagenden Wegen ist der verkehrteste derjenige, der die ganze geschichtliche Entwickelung des Christentums auslöschen und zu dem ursprünglichen Evangelium des vermeintlichen Stifters zurückkehren will; denn dieses Bestreben spricht dem Begriff der geschichtlichen Entwickelung unter providentieller Leitung Hohn, hebt alles spezifisch Christliche am Christentum auf, versetzt uns in das Judentum, wie es vor zwei Jahrtausenden war, zurück und unterwirft den modernen Kulturprozess den Vorschriften und Lebensanschauungen der essäischen Weltflucht,

sofern er es nicht vorzieht, die letzteren willkürlich aus der Lehre Jesu auszuscheiden.

32) Jesus hat von dem mosaischen Gesetz (als dem offenbarten Willen Gottes) auch nicht ein Tüttelchen aufzuheben, sondern nur dasselbe von den willkürlichen Zusätzen teilweis ungereimter Menschensatzungen zu befreien und dadurch in seiner Reinheit wiederherzustellen beabsichtigt.

33) Jesus hat in seiner Aufforderung zur Loslösung von Staat, Familie und Besitz das mosaische Gesetz nicht aufzuheben oder zu alterieren, sondern nur in einer Weise zu verschärfen und zu ergänzen geglaubt, wie die nahegerückte Erfüllung der Prophetie es erheischte, und der Glaube an den baldigen Untergang dieser Welt es psychologisch ermöglichte.

34) Jesus hat niemals seine Jünger, sondern nur sich selbst (als den messianischen Weltenrichter) für in gewisser Hinsicht über dem mosaischen Gesetze stehend angesehen.

35) Jesus hat die auf Gottes Ordnung zurückgeführte Institution des levitischen Priestertums niemals angetastet, sondern ihre Fortdauer als selbstverständlich vorausgesetzt.

36) Jesus hat das Judentum keineswegs für eine zu überwindende oder auch nur reformbedürftige Religion, sondern vielmehr für die unvergängliche absolute Religion angesehen, welche auch im neuen Jerusalem fortdauern werde.

37) Jesus betrachtet das von ihm adoptierte Evangelium Johannes des Täufers nicht als eine Neuerung, sondern als die frohe Botschaft, dass die Erfüllung der sich durch die gesamte Prophetie hindurchziehenden messianischen Verheissung, d. h. der Triumph des Judentums über die Heidenvölker unmittelbar bevorstehe.

38) Jesus hat das als nahe verkündete reale Gottesreich nie anders verstanden als im supranaturalistischen Sinne einer auf der neuen Erde (d. h. im wiederhergestellten Paradiese) zu errichtenden national-jüdischen Theokratie, für welche längst ein universeller Proselytismus des Heidentums gedanklich offen gehalten war.

39) Jesus hat das im Herzen der Gläubigen wohnende ideale Gottesreich nie anders verstanden als im Sinne einer hoffnungsseligen Antizipation und eines triumphierenden Vorausgeniessens der Freuden des realen Gottesreiches, so dass ersteres mit dem

Glauben an das letztere und dessen unmittelbare Nähe steht und fällt.

40) Jesus hat unter dem geforderten Glauben an das Evangelium niemals den Glauben an die Identität seiner Person mit dem künftigen Messias, sondern immer nur den Glauben an die Nähe des Reiches, d. h. an das Evangelium des Täufers, verstanden.

41) Jesus hat niemals den Glauben an ihn als den Messias, sondern immer nur den Glauben an die Nähe des Reiches für die notwendige psychologische Vorbedingung und Vermittelung zur Sinnesänderung angesehen.

42) Jesus hat niemals eine besondere von ihm ausgehende Erlöserthätigkeit, sondern nur die Busse und Sinnesänderung als Vorbedingung für die Errettung beim Gericht angesehen, indem die Busse zur Vergebung der früheren Sünden genügt, die Sinnesänderung aber zur Gerechtigkeit führt, welche zur Teilnahme am Reiche würdig macht.

43) Jesus hat die Sündenvergebung nicht als Erlöser geübt, sondern in seiner Würde als künftiger messianischer Weltrichter in antizipierter irdischer Wirksamkeit auf Grund offenbar gewordener Busse und Sinnesänderung.

44) Jesus fordert als Ziel der Sinnesänderung nicht eine von der jüdisch-talmudischen Auffassung verschiedene, sondern eine mit dieser übereinstimmende Gesinnungsgerechtigkeit, eine innere Werk-Gerechtigkeit, oder Gesetzmässigkeit des Willens, bei der es gleichgültig ist, ob sie aus egoistischen oder selbstlosen, pseudomoralischen oder echt sittlichen Triebfedern und Beweggründen stammt.

45) Jesus trat anfänglich nicht als Messias auf, sondern nur als Prophet zum Ersatz des gefangenen Täufers, um dessen Botschaft weiter zu verkündigen; erst später, als enthusiastische Anhänger ihm messianische Ehrenbezeugungen darbrachten und die Identität des neuen Propheten mit dem erwarteten Messias gläubig voraussetzten, acceptierte er auch seinerseits die Identität seiner Person mit dem künftigen Messias, aber doch immer nur in dem Sinne, dass seine irdische Laufbahn als Prophet und Bussprediger nicht etwa mit in die messianische Wirksamkeit hineinfiele, sondern derselben vorbereitend voraufginge.

46) Jesus musste jede Gottgleichheit, Gottähnlichkeit, metaphysische oder mythologische Gottessohnschaft seiner Person als eine mit seiner Lehre schlechthin unverträgliche Blasphemie gegen Gott ausschliessen, und konnte seine Gottessohnschaft nur in dem ethischen Sinne behaupten, in welchem seit Jesus Sirach den Juden alle Menschen mehr oder minder als Söhne oder Kinder des Vaters im Himmel galten.

47) Jesus hat durch Nachsuchung der Taufe thatsächlich das symbolische Bekenntnis seiner Entsündigungsbedürftigkeit abgelegt und hat betont, dass niemand, auch er selbst nicht, gut genannt werden dürfe ausser Gott.

48) In seinen ethischen Ansichten vermengt Jesus einerseits die echte Moral mit einer auf Lohn und Strafe, auf Gewinn und Schaden gegründeten egoistischen Pseudomoral und neigt andrerseits in Bezug auf Staat, Rechtschutz, Familie, Eigentum und Arbeit zu essäischen Lehren hin, welche mit einem Umsturz der Grundpfeiler der weltlichen Sittlichkeit gleichbedeutend sind und das von Jesus gelehrte und dargelebte ethische Ideal zu einem für uns ungeeigneten Vorbild machen.

49) Jesus ist als religiöser Genius zu bezeichnen, aber nicht in einem ganz einzigartigem, unvergleichlichen Sinne, sondern nur in demselben wie beispielsweise ein Laotse, Buddha, Jesaias, Paulus, Johannes, obschon natürlich mit einer abweichenden, kulturgeschichtlich und individuell bedingten Färbung.

50) Jesus betrachtet sein Evangelium von der Nähe des Reichs nicht als eine originelle eigene Schöpfung oder selbsterhaltene Offenbarung, sondern als eine Weissagung des Täufers, zu der deren Annahme und Weiterverbreitung er sich durch seinen irdischen Entrüstungspessimismus gedrängt fühlte.

51) Jesus hat, abgesehen von dem Evangelium des Täufers, nicht den Anspruch erhoben, neue oder originelle Ideen vorzutragen, sondern zeigt überall das Bewusstsein, mit seiner Predigt und Lehre innerhalb der Anschauungen seines Volkes und seiner Zeit zu stehen; selbst in seiner letzten Periode macht er von seinem messianischen Bewusstsein in seiner Lehre niemals einen Gebrauch, welcher irgendwie das dem jüdischen Propheten als solchem zustehende Recht der Straf- und Busspredigt überschritte.

52) Die religiösen, metaphysischen und ethischen Lehren Jesu sind auch thatsächlich nur eine Zusammensetzung aus dem

damaligen Judentum (d. h. Mose und den Propheten und der talmudischen Überlieferung), den liberaleren Ansichten Hillels, dem Essäertum und dem Evangelium des Täufers.

53) Jesus war weder ein welt- und lebensfreudiger Optimist (wie Renan glaubt), noch ein metaphysischer Pessimist (wie Schopenhauer meint), sondern er war aus Situationsschmerz über den vorgefundenen Zustand seines Volkes ein Gegenwartspessimist und Zukunftsoptimist in demselben Sinne wie alle Bussprediger und Propheten, nur dass ihm die Zukunft sofort mit dem Jenseits und daher auch die Gegenwart mit dem irdischen Diesseits verschmolz.

54) Jesus hat seine negative Stellung zu Staat, Rechtsschutz, Familie, Eigentum und Arbeit nicht selbständig gewonnen, sondern lediglich von dem Essäertum übernommen, und hat sich zur Annahme und Weiterverbreitung dieser essenischen Ansichten durch den Glauben an das Evangelium des Täufers, d. h. an die jede irdische Einrichtung überflüssig machende Nähe des Weltendes gedrängt gefühlt.

55) Jesus hat niemals die leiseste Absicht gehabt, das Judentum zu reformieren, eine neue jüdische Sekte zu stiften, oder gar eine neue Religion zu gründen, sondern nur die Absicht, sein Volk auf den unmittelbar bevorstehenden universellen Triumph des Judentums würdig vorzubereiten; denn auch abgesehen von seinem Glauben an das Judentum als an die unvergängliche absolute Religion des Diesseits und Jenseits (vergl. No. 32—37) und auch abgesehen von seinem Bewusstsein, mit seiner Lehre ganz innerhalb desselben zu stehen (vergl. No. 50—52), hätte ihm ein solches Unterfangen schon wegen des jeden Augenblick zu erwartenden Weltunterganges als sinnlos erscheinen müssen.

56) Die Lehre Jesu über seine Person und seine Aufgabe kann nicht als „Christentum Christi“ bezeichnet werden, wenn unter Christentum eine neue, dem Judentum sich entgegensetzende Religion bezeichnet werden soll; denn diese Lehre hält sich sowohl thatsächlich als auch nach Jesu eigener Ansicht und Absicht ganz innerhalb des jüdischen Anschauungskreises seiner Zeit.

57) Wenn der Fortgang der Geschichte Jesum als Gründer einer neuen Religion hingestellt hat, so hat sie dies nicht nur

wider dessen Wissen und Vermuten, sondern im Widerspruch mit dessen Intentionen gethan.

58) Das Judenchristentum der Jüngergemeinde kann nur insofern als Christentum, nur insofern als zum Judentum im Gegensatz stehende religiöse Genossenschaft bezeichnet werden, als dasselbe (im Widerspruch mit Jesu Lehre) den Glauben an die Identität Jesu mit dem zu erwartenden Messias als allein zuverlässiges Schutzmittel gegen die Schrecken des nahen Weltunterganges betrachtete, — ein Unterschied, der kaum zur Konstituierung einer Sekte innerhalb des Judentums, geschweige denn zur Konstituierung oiner neuen Religion ausreichte.

59) Der persönliche Einfluss Jesu hat sich nur auf solche Personen erstreckt, denen die Absicht zur Gründung einer neuen, über das Judentum hinausschreitenden Religion gänzlich fern lag, aber nicht auf diejenige Person, welche auf Grund seines Todes und seiner vermeintlichen Auferstehung eine neue Religion stiftete (Paulus).

60) Der spezielle Inhalt der Predigten Jesu und insbesondere der Wortlaut seiner Aussprüche ist von dem wirklichen Stifter der Christusreligion nicht gekannt oder doch nicht benutzt worden; vielmehr ist der letztere der genaueren Bekanntschaft mit dem ersteren geflissentlich ausgewichen.

61) Jesu eigene Auffassung von seiner Person und seiner religiösen Mission steht in unvereinbarem Widerspruch zu derjenigen Auffassung beider, auf welche Paulus seine Christusreligion gegründet hat.

62) Jesu geschichtliche Erscheinung steht thatsächlich in unvereinbarem Widerspruch zu der metaphysischen Fiktion und dem ethischen Ideal, welche Paulus mit ihr identifiziert und in und durch diese widerspruchsvolle Verschmelzung zum Angelpunkt und Grundprinzip seiner Christusreligion gemacht hat.

63) Die Beziehungen der Person und der Lehre Jesu zu der von Paulus gegründeten Christusreligion sind nicht innerer, wesentlicher, prinzipieller Natur, sondern von äusserlicher, zufälliger, nebensächlicher Art, da in prinzieller Hinsicht teils Beziehungslosigkeit, teils Widerspruch zwischen beiden besteht.

64) Die einzige wesentliche Verwandtschaft zwischen der Lehre Jesu und der von Paulus gegründeten Christusreligion betrifft den Inhalt des Evangeliums vom nahen Reich und die

(obschon bei Paulus bereits abgeschwächte) quietistische Weltflucht, also zwei Punkte, welche im Fortgang der Geschichte mehr und mehr ausgeschieden sind und keinesfalls zu den konstituierenden Bestandteilen des heutigen Christentums gehören.

65) Die Person und die Lehre Christi sind nach alledem auch nicht einmal der positive (obschon Jesu unbewusste und seinen Intentionen widersprechende) Grund für die Entstehung des Christentums, sondern nur der zufällige äussere Anlass zu derselben.

66) Die christliche Religion ruht auf der Voraussetzung, dass die Lehre der Kirche über die Person Jesu und seine Mission eine folgerichtige Entwickelung aus seinen eigenen Ansichten über seine Person und seine Mission sei und jedenfalls mit derselben nicht in Widerspruch stehe; die Unhaltbarkeit dieser Voraussetzungen liegt für jeden unbefangenen Leser der biblischen Berichte auf der Hand.

67) Bis jetzt geht das Streben aller christlichen Konfessionen dahin, ihren Bestand dadurch sicher zu stellen, dass sie die Aufdeckung der Unhaltbarkeit dieser Voraussetzung als eine historische und religiöse Impietät brandmarken und der ihnen anvertrauten Jugend die Unbefangenheit des Urteils durch frühzeitige Gewöhnung an die überlieferten Anschauungen rauben; solange diese Stellungnahme festgehalten wird, ist auf eine Lösung unserer religiösen Wirren durch eine zeitgemässe Reform des Christentums keine Hoffnung möglich.

68) Konkretmonistischer Bekenntnis-Entwurf.

I. Gott als Gegenstand des religiösen Verhältnisses. Der all-eine, schrankenlose, allwissende und allweise Geist, erhaben über Raum, Zeit und Körperlichkeit, über Bewusstsein, Persönlichkeit und sittliche Beziehungen, ist das Bleibende in allem Wechsel, das Wissende in allem Wissen, das Wirkende in allem Wirken, das ewige, allein wahrhaft seiende, allem Dasein und Bewusstsein zu Grunde liegende, in seiner Wirksamkeit allgegenwärtige und allmächtige Urwesen, das sich in der Welt des äusserlichen Daseins und innerlichen Bewusstseins als in seiner räumlich-zeitlichen Erscheinung offenbart und in ihr den einzigen Schauplatz seiner Bethätigung hat.

II. Der Mensch als Träger des religiösen

Verhältnisses und seine Erlösung von der Schuld. In der bewusst-geistigen Persönlichkeit wird durch die Einwohnung Gottes im natürlichen Menschen die unbewusste Weseneinheit beider zum Bewusstsein erhoben, der übersittliche unbewusste Zweck im Bewusstsein als sittliches Gesetz widergespiegelt und die Kraft verliehen zur selbstlosen thatkräftigen Hingabe des menschlichen Willens an die göttlichen Willensziele, d. h. zur Selbsterlösung des Menschen von der Schuld eines unmitelbaren Willensgegensatzes gegen Gott.

III. Die Gesamtheit der religiösen Verhältnisse oder die Heilsordnung und die Erlösung vom Übel. Die planvolle Weltordnung als Einheit der natürlichen, sittlichen und übersittlichen gipfelt in der geistigen Gemeinschaft der zum Bewusstsein der Wesenseinheit und zur unmittelbaren Willenseinheit mit Gott gelangten Personen und hat zum Endzweck die dereinstige Gesamterlösung vom Übel d. h. die Wiederaufhebung des Gegensatzes von Wesen und Erscheinung in der leidfreien, friedvollen Einheit des Wesens oder die endliche Wiederbringung aller Dinge in Gott*).

*) Genaueres in meiner zweibändigen Religionsphilosophie und einen Schriften über die Selbstzersetzung und die Krisis des Christentums.

In demselben Verlage erschienen von demselben Verfasser:

A. Systematische Werke.

Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. VIII u. 120 S. Preis 1 M.
Kategorienlehre. XVI u. 556. S. Pr. 12 M.
Das sittliche Bewusstsein. 2. Aufl. 700 S. Pr. 6 M.
Philosophie des Schönen. XV. u. 836 S. Pr. 8 M.
Die Religion des Geistes. XII u. 328 S. Pr. 3 M.
Philosophie des Unbewussten. 10. Aufl. in 3 Bänden. LXX u. 1533 S. Pr. 13,50 M.

B. Historisch-kritische Arbeiten.

Das religiöse Bewusstsein der Menschheit. XII u. 627 S. Pr. 5 M.
Geschichte der Metaphysik bis Kant. Einige dreissig Bogen (unter der Presse).
Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik. 256 S. Pr. 4 M.
Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. 3. Aufl. VIII u. 138 S. Pr. 1 M.
Schellings philosophisches System. XII u. 224 S. Pr. 4 M. 50 Pf.
Über die dialektische Methode. VIII u. 124 S. Pr. 2 M.
Lotzes Philosophie. XII u. 183 S. Pr. 4 M.
Kirchmanns erkenntnistheoretischer Realismus. VIII u. 63 S. Pr. 2 M.
Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus. VIII u. 362 S. Pr. 7 M.
Die deutsche Ästhetik seit Kant. XII u. 584 S. Pr. 5 M.
Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. 2. Aufl. XXIII u. 373 S. Pr. 6 M.
Philosophische Fragen der Gegenwart. V u. 298 S. Pr. 6 M.
Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart. VII u. 310 S. Pr. 6 M.
Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie. 2. Aufl. XXXII u. 115 S. Pr. 3 M.

C. Populäre Werke.

Die sozialen Kernfragen. VIII u. 571 S. Pr. 10 M.
Moderne Probleme. 2. Aufl. VIII u. 277 S. Pr. 5 M.
Tagesfragen. VII u. 286 S. Pr. 6 M.
Zwei Jahrzehnte deutscher Politik und die gegenwärtige Weltlage. XVI u 401 S. Pr. 6 M.
Das Judentum in Gegenwart und Zukunft. 2. Aufl. VIII u. 195 S. Pr. 5 M.
Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft. 3. Aufl. XVI u. 122 S. Pr. 3 M.
Gesammelte Studien und Aufsätze. 3. Aufl. 729 S. Pr. 12 M.
Der Spiritismus. 2. Aufl. IV u. 118 S. 3 M.
Die Geisterhypothese des Spiritismus und seine Phantome. 126 S. Pr. 3 M.
Zur Reform des höheren Schulwesens. 88 S Pr. 2 M.

Druck von Gottfr. Pätz in Naumburg a. S.



170 H252
Hartmann
Ethische studien
5 ... 15 AUG 2

